Die Reden unseres Herrn nach Johannes

im Grundtext ausgelegt

von

D. Siegfried Goebel,
Professor und Konsistorialrat in Bonn.

Erste Hälfte, Kap. 1—11.



Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1906.

Inhalt.

Das Interesse der Auslegung.

Diejenigen, welche das Johannes-Evangelium nur für einen „Logosroman" halten, eine erzählende Dichtung behufs Einkleidung spekulativer Ideen, können natürlich kein Interesse daran haben, aus diesem Evangelium die Reden des Herrn herauszuheben, und ihnen eine sonderliche Aufmerksamkeit und Auslegungsarbeit zu widmen. Diese Reden sind ihnen ebenso wie der übrige Inhalt des vierten Evangeliums nur die Dichtung eines unbekannten nachapostolischen Autors, und interessieren nur als integrierender Teil dieses Evangeliums und als Ausdruck der Ideen seines unbekannten Autors. Mit den wirklichen Reden des Herrn haben sie nichts zu tun.

Anders diejenigen, welche das Johannes-Evangelium literargeschichtlich beurteilen als das eigene Werk des Jüngers, welchen Jesus lieb hatte. Auch sie schreiben der Individualität des apostolischen Autors ein größeres oder geringeres Maß von Einfluß zu auf die schriftstellerische Wiedergabe der Reden Jesu in diesem Evangelium. Aber, wenn diese Reden wirklich aufgezeichnet sind aus der persönlichen Erinnerung des Jüngers, welcher unter den ständigen Begleitern des Berufsweges Jesu ihm am nächsten stand, der selten von der Seite Jesu wich, und auf die Worte seines Mundes lauschte mit der tiefen Empfänglichkeit hingebender Liebe, dann bleibt ihnen unter allen Umständen ein hoher geschichtlicher Wert als Denkmal des wirklich von Jesus Gesprochenen. Wie sehr man auch die Erinnerungen des Aufzeichnenden in

seinem Bewußtsein verschmolzen denken mag mit eigenen Meditationen, der Kern bleibt doch Erinnerung, die Erinnerung an das, was er mit eigenen Ohren vernommen und zu Herzen genommen hat. Auch die Meditationen des Jüngers, die etwa später sich unwillkürlich damit vermischten, hätten ihren Anstoß und ihren Gegenstand doch nur wieder von und an derselben Erinnerung. Sie könnten somit nicht als fremdartige, den Inhalt verunstaltende Faktoren angesehen werden, sondern nur als eine Ausgestaltung der echten Jesusreden in ihrem eigenen Sinn und Geiste aus dem innigen Verständnis des Jüngers heraus, der unter allen Hörern des Meisters das schärfste innere Ohr und die reinste Auffassung für den Sinn seiner Rede besaß. Damit stimmt auch gut überein, daß der Erzähler nicht selten Mißverständnisse anmerkt, welche die Rede Jesu bei andern Zuhörern, Freunden und Gegnern, gefunden habe. So wenig er selbst beim ersten Hören schon alles völlig verstand, so besaß er doch schon damals eine sehr bestimmte Empfindung für falsches Verständnis.

Freilich auch bei Annahme dieses Verhältnisses zwischen den ursprünglichen Herrenworten und ihrer johanneischen Wiedergabe bliebe es ein ganz aussichtsloses Unternehmen, den ursprünglichen Wortlaut des vom Herrn Gesprochenen noch irgendwo feststellen zu wollen mit den Mitteln geschichtswissenschaftlicher Kritik. Subjektive Empfindungsurteile von der Art, daß gerade dieser oder jener Ausspruch den Eindruck reiner unberührter Ursprünglichkeit mache, mögen bei gleich Empfindenden ein entsprechendes Echo wecken und Zustimmung finden, sie können jedoch niemals irgend welche allgemeine Beweiskraft beanspruchen. Wo aber sollten wir sonst einen allgemein gültigen Maßstab hernehmen, um in den Jugenderinnerungen des greisen Jüngers Johannes zu unterscheiden zwischen solchem, was sich ihm unveränderlich, und solchem, was sich ihm nicht unveränderlich eingeprägt hat? Auf geschichtswissenschaftliche Feststellung des ursprünglichen Wortlauts irgend welcher Herrenworte müssen wir

daher auch bei Annahme apostolischer Autorschaft im Johannesevangelium ebenso endgültig verzichten wie in den synoptischen Evangelien. Jeder Kundige weiß aus dem Leben der Gegenwart, welche unüberwindlichen Schwierigkeiten sich erheben, so oft es darauf ankommt, den genauen Wortlaut selbst solcher Äußerungen wieder herzustellen, die erst in allerjüngster Zeit, und wäre es der gestrige Tag, vor vielen Zeugen gefallen sind. Wie darf man vollends davon träumen, den ursprünglichen Wortlaut von Aussprüchen zweifelsfrei festzustellen, welche Jesus vor zwei Jahrtausenden im jüdischen Lande größtenteils in aramäischer Sprache getan hat, die dann vielleicht noch jahrzehntelang ohne schriftliche Aufzeichnung nur in mündlicher Überlieferung oder individueller Erinnerung fortgelebt haben, und die schließlich auch noch in eine andere Sprache übertragen worden sind. Es ist einmal so: An der überlieferten Form der Reden Jesu ist, geschichtskritisch angesehen, alles zweifelhaft, bei Johannes wie bei den Synoptikern. Nur die wenigen in aramäischer Sprache erhaltenen Rufworte nehmen eine Ausnahmestellung ein, sofern hier wenigstens die Absicht erkennbar wird, die ursprüngliche Form der Rede zu bewahren. Wenn die herrschende Modekritik sich gleichwohl anstellt, als könnte sie aus dem überlieferten Redestoff der Evangelien heute noch mit den kleinen Mitteln ihres Scharfsinns und Spürsinns einen bestimmten Kern von sicher „echten" Worten und Reden herausschälen und festlegen, so ist das nur ein phantastischer Traum. Der Wunsch, sich aus der allgemeinen Unsicherheit doch noch einen sicheren Rest zu retten, läßt hier die Kritik der Kritiker umschlagen in ein erstaunliches Maß von Kritiklosigkeit.

Die mannigfachen Mittelwege zwischen der ersten und der zweiten Beurteilung der johanneischen Reden Jesu, welche in neuerer und neuester Zeit versucht worden sind, dürfen hier auf sich beruhen. Selbstverständlich können auch sie niemals dahinführen, aus dem im vierten Evangelium vorliegenden Stoff einen

wirklich zweifelsfreien Kern von „echten" Herrenworten herauszustellen, sondern sie können nur die Unsicherheit mehren, welche ohnehin auch bei der Annahme der einheitlichen apostolischen Autorschaft des Evangeliums über den ursprünglichen Wortlaut durchweg bestehen bleibt.

Es gibt aber noch einen anderen, dritten Standpunkt. Er steht mit dem zuletzt dargelegten nicht in Widerspruch, sondern dient ihm zur Ergänzung, ohne jedoch von den Einzelheiten der literargeschichtlichen Beurteilung irgendwie abhängig zu sein. Es ist der Standpunkt der bibelgläubigen Gemeinde, welcher wir als Theologen der Kirche des Schriftwortes selbst angehören und der wir mit unserem theologischen Beruf gliedlich dienen. Sie hält sich kraft ihres Glaubens an den biblischen Christus überzeugt mit unmittelbarer Gewißheit des Glaubens, daß das biblische Schriftzeugnis von Christus nicht nur Menschenwerk, oder nur das natürliche Produkt eines literargeschichtlichen Prozesses ist, sondern Gottes Werk, durch das Medium menschlicher Schriftstellertätigkeit von Gott gewirkt, um der Gemeinde Jesu Christi das lebendige Wort Christi und seiner Apostel für alle Zukunft zu ersetzen. Speziell auf die Reden Jesu in den biblischen Evangelien angewendet besagt das: Die biblische Gestalt dieser Reden ist nicht nur das natürliche Produkt menschlicher Erinnerung, Überlieferung, Aufzeichnung und Zusammenstellung, sondern durch das Medium aller dieser menschlichen Tätigkeiten ist sie von Gott gewirkt und von Gott uns gegeben. Was immer Menschen dabei getan haben, das ist für uns geschehen von Gott, ohne dessen Willen kein Mensch irgend etwas tun kann, und dessen Zwecken alles menschliche Tun und Lassen dienen muß. So bleibt die biblische Gestalt der Reden des Herrn bei aller Unvollkommenheit, die ihr anhaften mag, einschließlich auch der jeweilig bestehenden Unsicherheiten des Textes, doch immer diejenige Gestalt, in welcher wir nach Gottes Willen die Reden Jesu haben, und sie als Wort unseres Herrn hören und zu Herzen nehmen

sollen. Nur für die Modechristen von heute, welchen auch Christus selbst, wie sie sagen, nicht mehr Gegenstand des Glaubens ist, kommt natürlich mit allen andern Glaubenswahrheiten auch diese Wahrheit in Wegfall. Für Christen aber, welche noch an den Christus der Bibel glauben, ist, wie verschieden sie auch sonst über Bibelinspiration denken mögen, diese Wahrheit ein einfaches unveräußerliches Datum ihres Christusglaubens, so gewiß das Vertrauen in den Christus der Bibel als den Heiland Gottes nicht zu trennen ist von dem Vertrauen in das Zeugnis der Bibel von Christus als Zeugnis Gottes. Demgemäß stellt die Gemeinde an ihre Theologen die Anforderung, daß sie ihr zu immer reinerem und reicherem Verständnis der Reden des Herrn verhelfe in der Gestalt, in welcher sie dieselben nach Gottes Willen besitzt. Die Theologie aber darf diese Anforderung nicht vornehm abweisen wollen mit der Belehrung, die Reden Jesu seien im biblischen Texte viel zu verwischt und verwirrt, verschoben und verschroben, um in dieser Gestalt eine wissenschaftliche Auslegung zu vertragen, und sie darf die Gemeinde nicht nur vertrösten wollen auf eine ungewisse Zukunft, in welcher es vielleicht gelingen wird, die supponierte Verwirrung etwas mehr aufzuklären. Wenn sie so täte, dann würde sie ihre erste und nächste Aufgabe an der Kirche der Gegenwart schmählich versäumen. Sie kehrt damit der Gemeinde den Rücken, und darf sich nicht wundern, wenn die Gemeinde auch ihr den Rücken kehrt. Vielmehr muß ihr aus dem Glauben, daß die biblische Gestalt der Reden Jesu eine gottgewollte und gottgegebene ist, der unwiderstehliche Trieb und der freudige Mut erwachsen mit allen ihr jeweilig zu Gebote stehenden Mitteln der christgläubigen Gemeinde die Worte ihres Herrn auszulegen in der Gestalt, in welcher sie dieselben besitzt, und in dem Sinne, welcher ihnen im Zusammenhang der vorliegenden Heiligen Schriften eignet. Stößt der Ausleger dabei im einzelnen auf Schwierigkeiten und Dunkelheiten, die ihm unlösbar scheinen, und bieten

ihm auch die Mittel der Textkritik zur Zeit keine Hülfe, so mag er vorläufig sein non liquet aussprechen und von der Zukunft Aufklärung erhoffen. Das tut der Lösbarkeit der exegetischen Aufgabe im ganzen keinen Eintrag. Nur muß der Ausleger sich vor dem weithin eingerissenen Mißbrauch bewahren, daß man eigens Schwierigkeiten sucht und häuft, um nur der Exegese möglichst viel festen Boden abzugraben und einen möglichst weiten Tummelplatz für die phantastischen Spiele des kritischen Modesports zu gewinnen. Für diejenige Literarkritik aber, welche auf phantastische Ziele verzichtet und mit den gegebenen Größen rechnen will, ist die Auslegung der Reden des Herrn in ihrer gegebenen Gestalt und ihren vorliegenden Zusammenhängen nicht nur kein Hindernis, sondern eine unentbehrliche und immer wieder zu erneuernde Grundlegung.

Von diesem Standort aus treten wir heran an die Auslegung der Reden Jesu nach Johannes. Wir wissen wohl, daß sie nichts weniger sind, als ein stenographisches Protokoll des Gesprochenen. Dennoch lesen wir sie und suchen sie zu verstehen als Wort unseres Herrn, nicht nur weil der Berichterstatter sie aus menschlicher Erinnerung uns gibt als eigene Rede Jesu, sondern weil sie durch das Medium menschlicher Erinnerung und Aufzeichnung von Gott uns dargereicht sind in Heiliger Schrift als Wort unseres Heilandes. So lauschen wir auf diese Reden mit demselben unendlich gespannten Glaubensinteresse, mit welchem einst seine gläubigen Jünger an dem Munde des Herrn gehangen und ihm die Worte ewigen Lebens vom Munde genommen haben.

Die nachfolgende Auslegung ist für solche geschrieben, welche dieses unendliche Glaubensinteresse an den johanneischen Reden des Herrn mit dem Ausleger teilen. Apologetische Zwecke verfolgt sie nicht.

Erste Berufung von Jüngern: An zwei Johannesschüler.

(Joh. 1, 38. 39.)

Die ersten Worte, die wir in unserem Evangelium aus dem Munde Jesu hören, sind gesprochen in der Gegend eines der Taufplätze Johannis des Täufers, unfern von einem sonst unbekannten Örtchen Bethanien, welches am peräischen Jordanufer lag (1, 28. 29. 35). Dort finden wir den Täufer in einem Kreise seiner Schüler. In derselben Gegend weilt zur Zeit auch Jesus. Schon früher war er an das Ufer des unteren Jordan gekommen, um sich von Johannes taufen zu lassen. Aber diese erste Begegnung Jesu mit dem Täufer, bei welcher dieser ihn als den Messias erkannt hatte, liegt jetzt schon einige Zeit zurück (1, 32—34). Nun ist Jesus wieder in die Nähe des Täufers gekommen zu kurzer Rast, um von hier aus den Heimweg nach Galiläa anzutreten (1, 43). Ihn wiedersehn aber, und ihn seinen Schülern zeigen als den Messias, auf welchen er den Geist Gottes hat herabkommen sehen, das war für den Täufer eins. Gestern schon hat er so getan (1, 29 ff.), und ebenso wieder heute (1, 35 f.). Auf dieses zweite Zeugnis hin haben sich zwei Johannesschüler von dem Kreise der übrigen gelöst, und gehen Jesus nach (1, 37). Der eine von beiden war Andreas (1, 40), der andere, welcher in der Erzählung ohne Namen bleibt, ist der Erzähler selbst. Daher die genaue Anmerkung der Tagesstunde des für das ganze Leben des Erzählers entscheidenden

Vorgangs (1, 39 am Schluß): „Es war aber um die zehnte Stunde," d. i. nach jüdischer Zählung 4 Uhr nachmittags. Um diese Stunde hat sich zwischen Jesus und den beiden Männern, die hinter ihm her gingen, das schlichte Wegegespräch entsponnen, welches, anscheinend von geringer Bedeutung, doch dem Erzähler die entscheidende Wendung seines Lebens brachte (V. 38 und 39).

Der kurze Dialog lautet: Jesus: τί ζητεῖτε; Darauf die beiden Wanderer, bezw. einer von ihnen als Wortführer: ῥαββεί, ποῦ μένεις; Darauf wiederum Jesus: ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε. Das ist alles. Der Sinn ist aus der Situation klar. Schweigend sind die beiden Jesus gefolgt. Sie wagen es nicht, ihn auf dem Wege anzuhalten und anzusprechen. Erst wenn sie das Haus erkundet haben, in welchem er herbergt, wollen sie ihn aufsuchen. Jesus aber, als er bemerkt, daß sie ihm folgen, wendet sich zu ihnen und erkundigt sich leutselig: „*Was begehrt ihr?*" So ermutigt fragen sie ihn: „Rabbi, wo ist deines Bleibens?" Die Anrede mit Rabbi deutet an, daß sie ihn als Lehrer aufzusuchen wünschen, um seine Schüler zu werden. Da kommt Jesus ihnen noch weiter entgegen, er fordert sie auf, jetzt gleich mit ihm zu kommen und den Ort seines Bleibens zu sehen. Denn über diesen schlichten kontextmäßigen Sinn geht das Wort nicht hinaus: „*Kommt, und ihr werdet sehen,*" scil. wo ich herberge. Statt ihnen seine Herberge mit Worten zu bezeichnen, lädt er sie ein, gleich jetzt mitzukommen, bei ihm einzutreten und sich den Ort seines Herbergens mit eigenen Augen zu besehen. Selbstredend liegt darin eingeschlossen die Gewährung einer längeren Unterredung, wie sie dann nach V. 39 auch tatsächlich stattgefunden und bis in den Abend gewährt hat.

Das Ganze ist ein schlichter Beweis von der herzgewinnenden Holdseligkeit des Menschenfreundes, welcher denen, die ihn suchen, schon auf ihrem Wege zu ihm ermutigend entgegenkommt, um

sie mit sich heimzuführen. Ein unscheinbarer, und doch für den Erlebenden mächtig wirkender Tatbeleg des großen Wortes, welches der Erzähler uns später aus dem Munde des Herrn zu berichten weiß: „Alles, was mir der Vater gibt, das kommt zu mir, und wer zu mir kommt, den werde ich nicht hinausstoßen“ (6, 37).

Erste Berufung von Jüngern: An Simon Petrus.

(Joh. 1, 42.)

Von dem Inhalt der Unterredung, welche Jesus in den folgenden Stunden mit den beiden Besuchern hatte, erfahren wir nichts. Nur die entscheidende Wirkung wird erkennbar aus einem Nachspiel dieser Unterredung, der Einführung des Simon bei Jesus. Andreas nämlich sucht und findet alsbald seinen Bruder Simon, und ruft ihm die große Freudenkunde zu, von welcher nach jener Unterredung sein Herz voll ist (V. 41): „Wir haben den Messias gefunden.“ Voraussetzung ist, daß auch Simon sich zur Zeit unter den Hörern des Täufers befand, erfüllt von Gedanken messianischer Erwartung. Unverzüglich führt dann Andreas auch den Bruder zu Jesus. Zweifelhaft kann man nur darüber sein, ob diese Einführung des Simon bei Jesus noch an demselben Tage geschah, — dann müßte sie wegen V. 39 („sie blieben jenen Tag bei ihm“) in die späte Abendzeit oder Nachtzeit fallen — oder ob sie erst am folgenden Tage zu denken ist. In diesem Fall wäre sie nur als Nachspiel der Vorgänge dieses Tages hier noch angeknüpft, ehe die Erzählung mit V. 43 zu denjenigen Vorgängen übergeht, die sich auf der Wanderung des folgenden Reisetages zutrugen. Das letztere ist wahrscheinlich, aber es bleibt unbestimmt. Das Interesse des Erzählers hängt hier nicht mehr an einer genauen Feststellung des Tages oder der Stunde, sondern ausschließlich an dem begrüßenden Worte, mit welchem Jesus diesem Simon sofort

entgegentrat (V. 42): Ihn anblickend sprach Jesus: Σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάνου, σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς. Dem aramäischen Namen Kephas fügt der Evangelist für seine Leser die griechische Übersetzung bei: ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος (Felsenmann). ἐμβλέπειν τινί heißt nicht bloß „jemandes ansichtig werden", sondern „jemand ansehen", so daß das Auge mit Interesse auf ihm ruht. Demnach könnte es wohl ein forschendes Anblicken meinen, welches durch die Außenseite hindurch in die individuelle Gemütsart und Herzensverfassung des andern einzudringen sucht. In der Tat wird es hier von den meisten so verstanden: Jesus habe mit dem eindringenden Blick des Herzenskündigers dem Simon auf den Grund seiner Seele geschaut, und habe das Ergebnis dieser Erforschung nach orientalischer und biblischer Weise darin ausgedrückt, daß er ihm den Beinamen Felsenmann in Aussicht stellte. Gegen diese Auffassung erhebt sich aber ein schweres tatsächliches Bedenken. Die natürliche Gemütsart des Petrus, wie wir ihn sonst aus der heiligen Geschichte kennen, war keineswegs die eines charakterfesten, unbeweglichen Felsenmannes. Sein schnell zufahrendes stürmisches Wesen war ganz etwas anderes als Festigkeit. Vielmehr verband sich damit bei ihm, wie bei den meisten ähnlich impulsiven Naturen, eine Anlage zu Unbeständigkeit und Wankelmut, die ihm noch lange schwer zu schaffen machte. Von Natur war sein Herz in sonderlichem Grade „ein trotziges und verzagtes Ding", und was er später dennoch an Festigkeit des Charakters gezeigt hat, das hat er nicht von der Natur mitbekommen, sondern erst in der Schule der Gnade gelernt. Was aber noch nicht in ihm war, das konnte durch ein forschendes Anblicken auch nicht in ihm entdeckt werden. Somit muß das ἐμβλέψας αὐτῷ und sein Verhältnis zu dem begrüßenden Worte Jesu hier anders gemeint sein. Noch kurz vorher (V. 36) finden wir dasselbe ἐμβλέψας in einem andern Sinne von dem Erzähler gebraucht, nämlich von dem interessierten Hinblicken auf die Erscheinung eines

Menschen (des Täufers auf Jesus), welches verursacht ist durch die dem ἐμβλέπων bekannte besondere Stellung und Bedeutung seiner Person. Es ist zu fragen, ob das nicht auch hier zutrifft. Der Ausspruch, welcher durch das ἐμβλέψας eingeleitet wird, muß es entscheiden. Er lautet zweigliedrig. Beide Glieder stehen asyndetisch nebeneinander, sie sind sich überdem durch das jedesmal betont vorangestellte σύ parallel gestellt: σὺ εἶ Σίμων . . ., σὺ κληθ. Κηφ. Wir dürfen also nicht, wie meist geschieht, über das erste Glied des Doppelspruches leicht hinweglesen, als wäre es nur eine tonlose Überleitung zu dem zweiten, zumal der Nachdruck, mit dem es gesprochen ist, auch erkennbar wird in dem feierlichen Zusatz bei dem Namen Simon ὁ υἱὸς Ἰωάνου. Es verhält sich eben nicht so, wie ohne Anhalt im Text meist angenommen wird, daß Andreas, ehe noch Jesus das Wort nahm, ihm den Namen des neuen Ankömmlings bereits genannt hatte, und so das erste Glied des Ausspruches Jesu eine bloße Wiederholung des von Andreas schon genannten Namens wäre. Sondern in dem Augenblick, in welchem Andreas seinen Bruder zu Jesus führt, da tritt Jesus sofort diesem Fremden entgegen, wie einem ihm schon angekündigten und von ihm schon erwarteten Freunde. Zwar hat Jesus ihn mit Augen noch nie gesehen, und noch kein Mensch ihm seinen Namen genannt, aber der Vater hat ihm durch innere Erleuchtung den neuen Ankömmling schon angekündigt, und ihm beides gezeigt, sowohl wer er von Hause aus ist, als auch was er durch Gottes Gnade künftig sein wird. Deshalb faßt Jesus, als nun Andreas ihn herbeiführt, den Fremdling ins Auge mit dem Interesse der Liebe, welches aus dieser Erleuchtung stammt. Und, ehe noch von seiten der Brüder ein Wort gefallen ist, gesellt sich zu dem warmen Gruß des Heilandsauges auch das begrüßende Wort seines Mundes durch das zwiefache Zeugnis, einmal: Ich kenne dich wohl, wer du bist, Gott hat dich mir gezeigt, „du bist Simon, der Sohn des Johannes.“ Und zum andern: Ich weiß auch deine Zukunft,

was zu werden und zu heißen dir bestimmt ist, Gott hat es mir geoffenbart, „**du wirst Felsenmann genannt werden.**" Die beiden Sätze stehen sonach nebeneinander als parallele Bekundungen eines zwiefachen übernatürlichen Wissens von dem Ankömmling, welches nicht aus dem ἐμβλέπειν stammt, sondern diesem bereits vorausging. Dabei findet zwischen beiden Bekundungen das Verhältnis statt, daß die erste, welche nur ein Gegenwärtiges, den Hörern schon Bekanntes, mit wunderbarer Bestimmtheit trifft, als Verbürgung dient für die zweite, welche eine noch verborgene Zukunft aufdeckt. Denn nicht von etwas Gegenwärtigem redet Jesus in diesem zweiten Gliede, sondern ausschließlich von der Zukunft: In meiner Gemeinschaft, in welche du in dieser Stunde eintrittst, ist dir eine Stellung und Aufgabe von Gott bestimmt, die sich in dem Namen Kephas ausdrücken wird. Weiteres und Näheres darüber sagt der Spruch nicht. Es ist ein Rätselwort der Weissagung, dessen Lösung erst die Zukunft bringen sollte.

Die ausdrückliche Lösung aber hat nachmals Jesus selbst dem Simon gegeben, als er dessen späteres feierliches Bekenntnis: „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" mit der Zusage belohnte (Matth. 16, 18): „Auch ich aber sage dir, du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich erbauen meine Gemeinde." Die beiden Sprüche, jener ältere und dieser spätere, können nicht zwei ganz verschiedene Deutungen des Petrusnamens enthalten. Daß Petrus im sonderlichen Sinne zum Felsen werden sollte unter den apostolischen Grundsteinen, auf welche Jesus seine Kirche erbauen wird, das und nur das hat Jesus auch bei seinem ersten Begrüßungswort schon im Auge gehabt. Auch läßt sich jene andere Deutung unseres älteren Ausspruches auf die angebliche Felsenfestigkeit des Charakters nicht mit dem späteren Spruche in der Art verbinden, daß man die inzwischen gereifte Charakterfestigkeit des Simon als innere Voraussetzung für die Zusage des späteren Ausspruches bezeichnet. Denn nach dem Kontext von Matth. 16, 18

ruht die Zusage Jesu σὺ εἶ Πέτρος κτλ. nicht auf einem Beweis sonderlicher Charakterfestigkeit, den Simon dort gegeben hätte, nicht einmal, was doch schon etwas anderes wäre, auf einer sonderlichen Festigkeit seines Christusglaubens vor dem des andern Apostel, sondern lediglich auf seinem freudigen Eifer im Bekennen, der ihn im Namen aller das runde offene Bekenntnis ihres gemeinsamen Glaubens aussprechen ließ. Tatsächlich hat ihn auch nachmals keineswegs eine sonderliche Charakterfestigkeit (vgl. noch seinen Wankelmut in Gal. 2, 11—13), sondern sein sonderlicher Bekennereifer an die Spitze des kirchengründenden Apostelkreises gestellt, und hat so für alle Zeiten zur Bewährung des Petrusnamens geführt, welchen Jesus ihm einst schon im Augenblick der ersten Begegnung verheißen hatte.

Die besondere Stellung des Petrus im Apostelkreise und seine zukünftige Aufgabe, in sonderlichem Sinne ein Grundpfeiler der Gemeinde Christi zu werden, stand in Gottes Rat schon fest, und war vom Vater dem Sohne schon gezeigt, als Simon noch wie ein Fremder zum erstenmal zu Jesus geführt wurde. So stellt sich auch dieses zweite Jesuswort im Johannesevangelium dar als ein Tatbeleg für spätere umfassende Heilandsworte desselben Evangeliums, wie 13, 18: „Ich weiß, welche ich erwählt habe,“ und 15, 16: „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt, und gesetzt, daß ihr hingeht und Frucht bringet und eure Frucht bleibe.“

Erste Berufung von Jüngern: An Nathanael.

(Joh. 1, 47—51.)

Als ein Prophetenwort übernatürlichen Wissens um Gegenwärtiges und Zukünftiges haben wir das erste Wort Jesu an Petrus erkannt, und als solches hat es sich den Hörern tief eingeprägt. Ähnliche Prophetenworte, Verborgenes enthüllend, Vergangenes aufdeckend und Zukünftiges in Aussicht stellend, kennzeichnen auch die erste Begegnung Jesu mit Nathanael. Diese Begegnung fand statt auf der Heimreise Jesu nach Galiläa, die er am folgenden Tage antrat. Auf dieser Heimreise schlossen sich ihm die neu gewonnenen Anhänger an, die sämtlich auch aus Galiläa waren. Was hätte sie auch, nachdem sie Jesus gefunden hatten, noch festhalten sollen am Jordanufer bei dem Täufer? Ehe sie aber die Gegend hinter sich hatten, welche von Pilgern zu dem Taufplatze des Täufers belebt war, vermehrte sich noch der kleine Kreis der Wandergenossen, die Jesus nachfolgten. Zuerst begegnet ihnen Philippus von Bethsaida, wo auch Andreas und Petrus zu Hause waren. Über diese Begegnung erfahren wir nur soviel (1, 43), daß Jesus den Philippus aufforderte: „Folge mir," d. h. in diesem Zusammenhang zunächst nur: Komm mit mir, schließe auch du dich, gleich deinen Landsleuten, meiner Reise an. Vorausgesetzt ist freilich dabei, daß auch Philippus, wie die andern Reisegenossen, für den begeisterten Hoffnungsglauben, daß Jesus der Messias sei, gewonnen, und mit derselben Glaubensfreude erfüllt wurde, welche den andern

das Herz bewegte. Wie das geschah, darüber geht der Erzähler hinweg, weil die Erwähnung des Philippus ihm nur als Übergang dient zu dem, was weiter folgt. Philippus nämlich traf nun im weiteren Verlauf der Wanderung seinerseits auf einen Freund mit Namen Nathanael. Ihr erstes Zusammentreffen geschah noch nicht im Beisein Jesu. Philippus ist aus irgend einem Grunde auf dem Wege den andern vorangekommen oder hinter ihnen zurückgeblieben, vielleicht ist er auch nur dem schon von fern erkannten Freunde entgegengeeilt. Er überschüttet diesen sofort mit der Freudenbotschaft (45): „Den, von welchem Moses im Gesetz geschrieben hat und die Propheten, wir haben ihn gefunden, Jesus, den Sohn Josephs, den von Nazareth." Nathanael sträubt sich anfangs energisch gegen diese Botschaft (46[a]): „Kann aus Nazareth (diesem Winkelstädtchen ohne Bedeutung und ohne Geschichte) etwas Gutes sein?" Als aber Philippus ihn mahnt, nicht abzuurteilen ohne Prüfung (46[b]): „Komm und siehe," da entzieht sich Nathanael nicht diesem Appell an die Pflicht des ehrlichen Suchens und Prüfens. Er überwindet sein kräftiges Vorurteil und läßt sich von dem Freunde zu Jesus führen.

Jesus hat von diesem Gespräch der beiden Freunde äußerlich nichts gehört. Dennoch ist ihm der Vorgang nicht verborgen geblieben. Das beweist sein erstes Wort, welches er noch nicht zu Nathanael selbst spricht, aber schon in seiner Gegenwart von ihm zu den andern. Als er (47[a]) den Nathanael eben erst herzutreten sah (*εἶδεν . . . ἐρχόμενον πρὸς αὐτὸν*), also aus eigenem Verkehr mit ihm noch kein Urteil über ihn haben konnte, da stand doch sein Urteil über ihn bereits fest (47[b]): *λέγει περὶ αὐτοῦ· ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλείτης κτλ.* Auch hier ist die Meinung nicht, daß Jesus mit dem Scharfblick des Menschenkenners von dem Gesicht des eben Herzutretenden sofort dessen inneren Herzenszustand abgelesen habe. Hier steht nicht einmal, wie V. 42, *ἐμβλέψας αὐτῷ*, sondern nur *εἶδεν*, er sah ihn kommen. Viel-

mehr ist die Voraussetzung, daß Jesus kraft innerlichen Schauens und Hörens um den Vorgang weiß, der sich eben zwischen Philippus und Nathanael abgespielt hat, und damit weiß um die ehrliche Selbstüberwindung, welche es dem Nathanael gekostet hat, zu dem Nazarener zu kommen. Darüber freut sich Jesus, und dieser Freude gibt er Ausdruck mit dem Worte an die Umstehenden: „**Siehe, (hier ist) in Wahrheit ein Israelit, in welchem kein Falsch ist**" (δόλος, eigentlich List, dann hinterlistiges Wesen, Falschheit). Der Relativsatz ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν bezieht sich lediglich auf die Eigenschaft Ἰσραηλείτης. Er besagt nicht allgemein, daß in seinem Charakter, sondern speziell, daß in seinem Israelitsein kein Falsch ist. Hätte dem Nathanael Israels Heil und Hoffnung nicht aufrichtig am Herzen gelegen, dann hätte er sich aus der anstößigen nazarenischen Herkunft Jesu einen Vorwand gemacht, ihn ungeprüft zu verwerfen. Indem er aber mit Überwindung dieses kräftigen Anstoßes kam, um zu sehen und zu prüfen, hat er sich erwiesen als ein Israelit ohne Falschheit, dem es mit der Sehnsucht nach dem Trost und der Hoffnung Israels heiliger, aufrichtiger Ernst ist. Verstehen wir so recht, dann gehört das voranstehende ἀληθῶς weder bloß zu Ἰσραηλείτης, so daß der Relativsatz nur eine nachgebrachte Exposition des Begriffs Israelit würde: Siehe, wirklich ein Israelit, (nämlich ein Mann) in welchem kein Falsch ist. Eine solche allgemeine Gleichsetzung zwischen Israelitsein und aufrichtigen Wesens sein, wäre auch sachlich unpassend und unveranlaßt. Noch auch gehört ἀληθῶς nur zu dem Relativsatz, so daß die feierliche Bezeichnung Ἰσρ. verhältnismäßig tonlos würde. Sondern ἀληθῶς gehört zu dem Ganzen: Siehe, wirklich ein Israelit, der es ohne Falsch ist.

Wir dürfen mit Sicherheit annehmen, daß auch dieses Wort aus den ersten Anfängen des Auftretens Jesu dem Evangelisten später von besonderer Wichtigkeit geworden ist, insofern es sich nachmals herausstellte als eine weissagende Verurteilung der

Stellung, welche die große Mehrzahl der Söhne Israels zu Jesus eingenommen hat. Sie haben in der Tat, im Gegensatz zu diesem Israeliten ohne Falsch, ihre Unwilligkeit, an den Heiland Israels zu glauben, versteckt hinter der Verachtung des Nazareners, und haben damit bewiesen, daß ihr eiferndes Israelitentum nur Heuchelschein war, statt wahrer Eifer zu sein um Israels Heil und Hoffnung.

Jenem ersten Begrüßungswort an Petrus (1, 42) ist dieses erste Wort über Nathanael darin gleich, daß Jesus beidemal von dem unbekannten Ankömmling redet wie von einem ihm wohlbekannten. Im vorliegenden Falle kommt das Erstaunen darüber auch zum lauten Ausdruck in der Frage des Nathanael (48[a]): „Woher kennst du mich?" Diese Frage führt dann über zu einem zweiten Worte Jesu, das sich nun an Nathanael selbst richtet. Wir würden uns nach dem Bisherigen nicht wundern, wenn die Antwort Jesu lautete: Als Philippus dich rief, da sah und hörte ich dich. Denn zunächst auf diese Unterredung mit Philippus und ihren Ausgang hat sich, wenn wir recht sahen, das Wort von dem Israeliten ohne Falsch bezogen. In der Tat wäre für Nathanael auch diese Antwort schon ein Beleg des übernatürlichen Wissens Jesu gewesen, obgleich der betreffende Vorgang erst vor wenigen Augenblicken und auch örtlich in nächster Nähe stattgefunden hatte. Aber Jesus sagt mehr (48[b]), er sagt: *Πρὸ τοῦ σε Φίλιππον φωνῆσαι ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν εἶδόν σε.* Sein inneres Schauen, kraft dessen er den Nathanael kennt, reicht zeitlich sowohl als örtlich in noch weitere Ferne, als bloß zu der Begegnung mit Philippus. Zeitlich: „Ehe noch Philippus dich rief," und örtlich: „während du weiltest unter dem Feigenbaum, da sah ich dich." Die andere Satzverbindung: „Als du, ehe Philippus dich rief, unter dem Feigenbaum warst, sah ich dich" ist nicht nur schwerfälliger, sondern verwischt auch das Doppelte der Pointe, ohne etwas zu gewinnen. Vollends den

Hauptpunkt verwischend ist eine dritte Auffassung des Satzbaus, die sich schon bei den Alten findet: „Ehe noch Philippus dich unter dem Feigenbaum weilend (fand und) rief, sah ich dich." So wäre das Ganze nur eine allgemeine Behauptung ohne jede nähere Bestimmung und ohne jeden Beleg: Ich habe dich schon früher gesehen, — und der auffallende Zusatz ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν würde zu einer bedeutungslosen Nebenbestimmung. Übrigens widerlegt sich diese Fassung schon durch die abgekürzte Wiederholung des Wortes in V. 50. In Wirklichkeit hat gerade die singuläre Ortsbestimmung den stärksten Ton, denn sie enthält für Nathanael den Wahrheitsbeweis der Versicherung: „da sah ich dich." Durch diese Ortsbestimmung findet er sich erinnert an einen in seiner Seele noch nachzitternden Vorgang, von welchem kein Mensch wissen konnte. Schon vor seiner Begegnung mit Philippus, als er unter einem Feigenbaum weilte, von Menschenaugen ungesehen, allein mit seinem Gott, da hat dieser Jesus ihn gesehen und wahrgenommen, was dort mit ihm und in ihm vorging. Was das für ein Erlebnis war, wissen wir nicht, das ist und bleibt ein Geheimnis zwischen Jesus und Nathanael. Auch der Evangelist unternimmt es nicht, dieses Geheimnis zu lüften. Nur soviel erhellt aus dem durchschlagenden Eindruck, welchen die bloße Andeutung „unter dem Feigenbaum" auf Nathanael macht (49), daß er dort tief Bedeutsames erlebt hat, und auch, daß dieses Erlebnis irgendwie in Zusammenhang gestanden haben muß mit seinem Warten auf den Trost Israels. Ob er unter dem Feigenbaum im Gebet gerungen hat um Erfüllung der Verheißungen Gottes? Und ob ihm vielleicht darauf eine innere Antwort geworden war, wie früher dem alten Simeon (Luk. 2, 26), er werde selbst den Christ des Herrn mit Augen schauen (vgl. auch Joh. 1, 33)? Wir können es nicht behaupten, sondern nur beispielsweise vermuten. Wir hören nur, daß dieses eine Wort Jesu ihn mit plötzlicher Gottesgewalt überwältigt und überwunden hat. Er, der eben noch mit nur

mühsam bekämpftem Widerwillen zu dem Nazarener gekommen war, bekennt sich jetzt plötzlich und völlig überführt mit offenem lauten Messiasbekenntnis (49): „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist Israels König.“

Darauf antwortet wiederum Jesus (50): „**Weil ich dir sagte, daß ich dich sah unter dem Feigenbaum, glaubst du,** — *μείζω τούτων ὄψῃ*.“ Der Plural *τούτων* ist Plural der Gattung, welcher den im ersten Satze genannten Beweis wunderbaren Vermögens Jesu seiner Art nach verallgemeinert. Größeres noch, als solche Beweise prophetischen Schauens wird Nathanael an Jesus wahrnehmen. Fraglich kann nur scheinen, ob nicht der erste Satz (mit den meisten Auslegern) in Frageform zu lesen ist: „Weil ich . . ., glaubst du?“ Die Frageform scheint lebhafter, aber sie ist der Bedeutung, welche der Satz kontextmäßig hat, weniger angemessen. Der Glaube des Nathanael soll doch nicht irgendwie in Frage gestellt werden, etwa als sei er bisher noch nicht zureichend begründet (z. B. de Wette), oder als hätte Jesus ihn kaum schon erwartet (Meyer), oder als müßte er dem Nathanael selbst erst ins Bewußtsein gerufen werden (Weiß, Keil). Sondern der freudige Glaubensentschluß des Nathanael auf Grund schon seiner ersten Erfahrung von dem Herrn wird zuerst gelobt, dann aber sofort auch gelohnt mit der Zusage noch größerer Erfahrungen, als jene erste war. Hätte er auf Grund jener ersten Erfahrung nicht geglaubt, so wären ihm weitere Erfahrungen versagt geblieben. Nun er geglaubt hat, wird es bei dieser einen Erfahrung nicht bleiben, sondern ihr werden weitere und größere folgen.

Weil aber das Gleiche, daß sie auf Grund ihrer ersten Erfahrungen von dem Herrn gläubig geworden sind, auch von den andern Anwesenden gilt, darum wendet sich Jesus nun in der zweiten Person Plur. an sie alle mit der feierlich bekräftigten Versicherung (51): *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα κτλ.* Das *ἀπ' ἄρτι* vor *ὄψεσθε* ist

nach ℵ BL. al. wahrscheinlich zu tilgen (gegen Rec.). ὄψεσθε entspricht dem ὄψῃ in V. 50. Mit jenem ὄψῃ war in Aussicht gestellt ein sinnenfälliges Wahrnehmen von noch größeren Beweisen der Wundermacht Jesu als die eines übernatürlichen Wissens verborgener Dinge. Das gleiche scheint auch hier gemeint zu sein. Es fragt sich, ob und wie zu dieser kontextmäßigen Bedeutung von ὄψεσθε das Objekt paßt: τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Jedenfalls sind der offene Himmel und das Auf- und Absteigen der Engel Gottes nicht gedacht als zwei verschiedene Objekte der Wahrnehmung, sondern das erste steht als Voraussetzung des zweiten, welches den Ton hat. Die Jünger werden aus dem Himmel, als welcher über Jesus immer offen steht (beachte das Perf. ἀνεῳγότα), ein beständiges Auf- und Niedersteigen der Engel Gottes zu Jesus wahrnehmen. Unverkennbar liegt dem Ausdruck zu Grunde eine Erinnerung an die Leiter zwischen Himmel und Erde (1. Mos. 28, 12), auf welcher der Erzvater Jakob im Traume die Engel Gottes auf- und niedersteigen sah. Demgemäß steht auch hier das Aufsteigen dem Niedersteigen voran, aber nicht als bloß äußerliche Nachahmung der Genesisstelle, sondern weil damit hier ebenso wie dort das Beständige, niemals Aussetzende des Verkehres zwischen Himmel und Erde ausgedrückt werden soll. Es ist ein beständiges Ab- und Zugehen, — wenn die einen gehen, kommen die andern. Dann hat aber das Hinaufsteigen der Engel neben dem Herabsteigen keine Bedeutung für sich, etwa daß die Aufsteigenden erst die Gebete emportragen, ehe die Absteigenden die Erhörung herabbringen (so häufig). Das wäre bei Jesus auch in der Sache eine unpassende Vorstellung. Der innere Verkehr des Sohnes mit dem Vater ist ein so unmittelbarer, daß da kein Raum bleibt für die Vermittlung der Engel. Ebensowenig liegt etwas Besonderes in der Wahl der Präposition ἐπί bei καταβαίνοντας. Man hat zwar gemeint,

das verstehen zu müssen von einem Herabkommen der Engel auf Jesus, nach Analogie von Luk. 3, 21 f., wo es in der Geschichte der Jordantaufe heißt: *ἐγένετο δὲ . . . ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανόν, καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῷ εἴδει ὡς περιστερὰν ἐπ' αὐτόν.* Demgemäß seien hier die Engel gedacht als die persönlichen Kräfte des Geistes Gottes (v. Hofmann), oder als die personifizierten göttlichen Kräfte (de Wette u. a.), welche auf Jesus kommen. Aber davon hätte schon die Verbindung *ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας* abhalten sollen. Göttliche Kräfte, die ein Mensch empfängt, sind nicht in beständigem Wechsel des Gehens und Kommens. Am wenigsten paßt diese Vorstellung auf Jesus. In Wirklichkeit ist auch in der angeführten Lukasstelle das *ἐπ' αὐτόν* nicht zu übersetzen: Der Heilige Geist kam hernieder auf oder über ihn, sondern: Der Heilige Geist schwebte hernieder in körperlicher Gestalt wie eine Taube auf Jesus zu, oder zu Jesus hin. *Ἐπ' αὐτόν* ist hier sachlich nicht verschieden von *εἰς αὐτόν*, vgl. die Parallelstelle Mark. 1, 10 (nach richtiger Lesart): *εἶδεν . . . τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν.* Anders steht *ἐπ' αὐτόν* allerdings in der anderen Parallele Matth. 3, 16, aber dort ist es auch nicht mit *καταβαῖνον ὡσεὶ περιστεράν* verbunden, sondern es findet sich in dem noch besonders gebildeten Zusatz *ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν* (über ihn kommend), vgl. Apg. 1, 8. Demgemäß ist an unserer Stelle zu übersetzen: „auf- und niederschwebend zu dem Menschensohne hin." Freilich aber liegt darin, daß das Ziel der Bewegung seine Person ist. Die Engel steigen nicht nur zur Erde herab, um göttliche Aufträge auszuführen, die sich auf seine Person beziehen, wie das der Sinn des Jakobstraumes war (vgl. 1. Mos. 28, 15, auch Ps. 34, 8; 91, 11 f.), sondern sie kommen zu ihm selbst. Sie, welche Engel **Gottes** sind, kommen in beständigem Ab- und Zugehen zu dem **Menschensohne**, von Gott ihm zugesendet, um ihm zur Verfügung zu stehen zur Ausrichtung seiner, des Menschensohnes, Befehle. Als

dienende Geister Gottes, welche Macht üben über die Dinge der irdischen Welt, gehen sie vom Himmel her bei dem Menschensohn aus und ein, um auf seinen Wink Werke göttlicher Macht zu wirken auf Erden. So entspricht dann dieses ὄψεσθε τὸν οὐρ. κτλ. in der Tat vollkommen dem ὄψῃ μείζω τούτων in V. 50. In den Bekundungen übernatürlichen *Wissens*, wie sie die Jünger zuerst von Jesus erfahren haben, kommt noch nicht der Dienst der Engel Gottes zur Erscheinung, denn dieses wunderbare Wissen entstammt dem inneren Verkehr Jesu mit dem Vater, in welchem der Vater ihm alles zeigt, was er jeweilig wissen soll für die Ausrichtung seines Berufes. Wohl aber zeigt sich der Dienst der Engel Gottes in den Tatbeweisen übernatürlichen *Wirkens* auf die Außenwelt, denn die dienenden Vollstrecker göttlicher Wunderwerke in der sichtbaren Schöpfungswelt sind nach allgemein biblischer Anschauung die Engel Gottes. In den göttlichen Wunderwerken also, welche geschehen werden auf Jesu Wink und Wort, wird den Jüngern das Aus- und Eingehen der Engel Gottes bei dem Menschensohne zur sinnlichen Wahrnehmung, und damit die δόξα seiner Gottesgröße zur Erscheinung kommen, als der, welcher den Engeln Gottes gebietet. Eben davon bringt ja in unmittelbarer Folge Kap. 2, 1—11 das erste Beispiel mit der Erzählung von der ersten Wundertat Jesu, welche, größer noch als jene ersten Bekundungen eines wunderbaren *Wissens*, den Jüngern seine δόξα enthüllte (2, 11).

Haben wir so recht verstanden, dann ist in unserer Stelle nicht die Rede von irgend einem persönlichen Sichtbarwerden der Engel Gottes, und es ist nicht angezeigt, hier die Engelerscheinungen anzuziehen, welche in der evangelischen Geschichte vorkommen. Es würde auch sachlich nichts davon zu unserer Stelle passen. Die zeitlich schon weit zurückliegenden Engelerscheinungen der Geburtsgeschichte Jesu kommen selbstredend nicht in Betracht. Zeitlich liegt auch schon zurück, was Mark.

1, 13 erzählt ist von Engeln, welche Jesus in der Wüste nach seiner Versuchung dienten. Überdem hat diese Engel keines Menschen Auge gesehen. Auch die Engel am Grabe des Auferstandenen wurden nur von den Frauen gesehen, sie kommen auch nicht als dienende Geister zu Jesus, sondern als göttliche Boten zu den Seinen. Das letztere gilt auch von den Engeln auf dem Himmelfahrtsberge. So bliebe nur die Engelerscheinung in Gethsemane (Luk. 22, 43), von welcher ein Strahl auch die schlaftrunkenen Augen der Jünger getroffen haben muß. Aber dieses Erscheinen eines Engels bei Jesus zur Stärkung in der Nacht seines Leidens liegt auf einer ganz andern Linie, als das beständige Ab- und Zugehen der Engel Gottes bei dem Menschensohne, welches nach unserer Stelle die Jünger sehen sollen in der nun beginnenden Periode seines Wirkens (vgl. das sachlich durchaus richtige ἀπ᾽ ἄρτι ὄψεσθε der Rec.).

Dem Glauben, und nur dem Glauben, hat Jesus solches Sehen der Engel Gottes zugesagt. Der Glaube sieht sie auch heute noch, zwar nicht wie sie auf- und absteigen zu dem auf Erden wandelnden Menschensohn, wohl aber, wie sie herniedersteigen von dem erhöheten Menschensohn, um seinen Willen auf Erden zu vollstrecken und seine Wunder auszurichten. Und wer sein Glaubensauge in solchem Sehen übt, für den bleibt auch die Verheißung in Kraft: Du wirst noch Größeres sehen. Der geübte Glaube lernt es immer besser, die Welt so zu sehen, wie sie wirklich ist, beständig durchwaltet von den Engeln Gottes, welche die Wunderwerke des Menschensohnes auf Erden ausrichten unter den Menschenkindern.

In unserm Evangelium begegnet uns hier zum erstenmal die Selbstbezeichnung Jesu als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Sie ist bekannt aus der häufigen Anwendung in den synoptischen Reden Jesu. Aber auch im Johannes-Evangelium findet sie sich außer

unserer Stelle noch achtmal im Munde Jesu. Daher bedarf es hier einer kurzen allgemeinen Erörterung.

Jedenfalls war ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nicht ein zur Zeit Jesu schon allgemein bekannter und geläufiger Messiasname. Für das Gegenteil würde das Vorkommen dieses Ausdrucks in den Bilderreden des apokryphischen Buches Henoch auch dann nichts beweisen, wenn die Annahme eines vorchristlichjüdischen Ursprungs der in Betracht kommenden Teile des Buches Henoch einwandsfrei feststände. Daß ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nichts weniger als ein schon geläufiger Messiasname war, zeigen einmal die Stellen Matth. 16, 13—17: ὁ Ἰησοῦς . . . ἠρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων· τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; κτλ., — und Joh. 12, 34 (s. zu dieser Stelle): ἀπεκρίθη αὐτῷ ὁ ὄχλος· . . . ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ πῶς λέγεις σὺ ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; Sodann erhellt dasselbe aus dem Umstand, daß diese Benennung Jesu im ganzen Neuen Testament außerhalb der eigenen Reden des Herrn (Joh. 12, 34 ist lediglich Wiederholung seiner Rede) nur ein einziges Mal vorkommt, im Munde des Märtyrers Stephanus (Apg. 7, 56), aber auch dort nur mit direkter Beziehung auf ein Herrenwort (Matth. 26, 64). Der Titel ὁ υἱ. τ. ἀνθρ. ist also in der ältesten Gemeinde noch nicht in den Kreis der sonst üblichen Benennungen Christi übergegangen, sondern in seinem Charakter als eigentümliche Selbstbezeichnung des Herrn respektiert worden. Das setzt voraus, nicht nur daß ὁ υἱ. τ. ἀνθρ. noch kein geläufiger Messiasname war, sondern auch, daß der Sinn, welchen Jesus seinesteils mit dieser eigentümlichen und auffallenden Selbstbenennung verband, für die Zeitgenossen nicht ohne weiteres durchsichtig, sondern mehr oder minder geheimnisvoll war.

War aber ὁ υἱ. τ. ἀνθρ. ein selbständig von Jesus gewählter Name, dann ist die vielerörterte Frage, ob bei der Wahl

dieses Namens eine irgendwie vermittelte Anlehnung an die Stelle Dan. 7, 13 mitgewirkt hat, sehr untergeordneter Natur. Jedenfalls hat der Sinn, welchen Jesus mit dieser Selbstbenennung verband, mit dem ursprünglichen Sinn der angeführten Danielstelle nichts gemeinsam. Bei Daniel ist die visionäre Gestalt, welche anzusehn war „wie ein Menschenkind (Mensch, s. unten)" und von einer Wolke zum Throne Gottes emporgetragen wurde, eine Personifikation des heiligen Volkes Israel im Gegensatz zu den unter dem Bilde von Tiergestalten angeschauten Weltvölkern und ihren Weltreichen (vgl. Dan. 7, 27). Mit diesem Gegensatz hat von allen Menschensohnstellen in den Reden Jesu keine einzige irgend etwas zu tun, auch nicht die beiden, welche (Matth. 13, 26; 14, 62 u. Par.) von einem Kommen des Menschensohnes in den Wolken des Himmels sagen und damit einen äußerlichen Anklang an Dan. 7, 13 zeigen.

Wir sind also für die Deutung des Namens angewiesen auf die Analyse seines Wortlautes im Zusammenhang mit der sonstigen Selbstbezeugung des Herrn, und zwar auf den griechischen Wortlaut mit der doppelten Artikulierung ὁ υἱ. τοῦ ἀ. Zwar ist eine buchstäblich entsprechende doppelte Artikulierung in der von Jesus meist gesprochenen aramäischen Volkssprache nicht möglich. Dennoch muß, da die Verbindung ὁ υἱ. τοῦ ἀ. gerade mit diesem doppelten Artikel ebenso ungewöhnlich wie in der Selbstbenennung Jesu unabänderlich feststehend ist, von ihr ausgegangen werden. Wie der Titel in der eigenen Sprache des Herrn auch gelautet haben mag, — es muß eine in der betreffenden Mundart sonst nicht gebräuchliche, durch ihre Ungewöhnlichkeit die Aufmerksamkeit auf sich ziehende Verbindung der Begriffe „Sohn" und „Mensch" gewesen sein, welche, nachdem sie durch den solennen, unabänderlich feststehenden Gebrauch im Munde des Herrn zur festen Formel geworden war, bei der Übertragung ins Griechische die Anwendung des doppelten Artikels erforderte. Näheres über die etwa in Betracht kommenden ara-

mäischen Ausdrucksformen ist zu vergleichen bei Dalmann: „Die Worte Jesu“ und bei Zahn zu Matth. 8, 20. Zu demselben Ergebnis würde es auch geführt haben, wenn Jesus diese seine solenne Selbstbenennung, um sie desto eindrucksvoller zu machen, stehend in die Form der heiligen Sprache der Schrift (ben ha-adam) gekleidet hätte, was sehr wohl annehmbar ist. Und da Jesus, das Landeskind eines doppelsprachigen Landes, bei gegebenem Anlaß auch griechisch zu reden wußte (vgl. z. B. sein Zwiegespräch mit Pilatus, Joh. 18, 33—37; 19, 9—11), so ist es schließlich nicht einmal erwiesen oder erweisbar, daß nicht auch die griechische Form *ὁ υἱ. τ. ἀνθρ.* bei gegebenem Anlaß schon von dem Herrn selbst gebraucht worden ist.

Für die Ermittlung des Sinnes im Munde Jesu ist nicht auf bestimmte Einzelstellen des Alten Testamentes zurückzugehen, auch nicht auf Ps. 8, 5, sondern auf den allgemeinen im Alten Testament üblichen Gebrauch von benē adam, ben adam, aramäisch bar ĕnāsch gleich dem deutschen „Menschenkinder, Menschenkind“. Nur auf der Linie dieses Gebrauches liegen auch die vorgenannten Stellen Dan. 7, 13 und Ps. 8, 5. In das Neue Testament ist dieser Gebrauch übergegangen, vgl. z. B. Mark. 3, 28; Ephes. 3, 5; Offb. 1, 13; 14, 14. Auch Joh. 5, 27 (s. zu der Stelle) gehört dahin. Gegenüber diesem üblichen Begriffe besteht das Eigentümliche der Selbstbezeichnung Jesu zunächst darin, daß er sich mit dem Artikel vor *υἱός* von andern Menschenkindern unterscheidet als den, welcher zwar dasselbe ist wie sie, nämlich ein *υἱὸς ἀνθρώπου*, ein Abkömmling menschlicher Gattung (der Sing. *ἀνθρώπου* ist Gattungsbestimmung wie enasch oder adam), welcher aber eben dies in einem sonderlichen, nur ihm eignenden Vollsinne ist. Dann weist aber der Artikel nicht auf irgend welche noch unausgesprochene Einzigartigkeit des Menschen Jesus, so daß erst noch zu fragen und anderswoher zu bestimmen wäre, worin sie bestehe (z. B. der sündlose oder der göttliche oder der zum Herrn der Welt bestimmte Mensch); sondern

das Einzigartige ist eben dasselbe, worin er den übrigen gleich ist, sein gleichartiges und doch einzigartiges Abkunftsverhältnis zum menschlichen Geschlecht. Unter den zahllos vielen Kindern von Menschen ist er der Eine Sohn, an dessen Hervorgehen aus menschlichem Geschlechte die Fortpflanzung dieses Geschlechts ihr krönendes Ziel hat. Dabei erhellt schon, daß auch der unabänderlich feststehende zweite Artikel *τοῦ* vor *ἀνθρώπου* seine besondere Bedeutung hat. Dieser zweite Artikel ist nicht nur ein sprachgebräuchliches Fortklingen des ersten, wie z. B. *ὁ υἱὸς θεοῦ* nicht vorkommt, sondern nur *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Er ist auch noch etwas anderes und mehr als der Plural *τῶν ἀνθρώπων* sein würde. Wie der erste Artikel auf den Einen Sohn in seiner Einzigkeit, so weist dieser zweite Artikel zwar nicht auf den erstgeschaffenen Menschen, was von dem üblichen Begriff *υἱὸς ἀνθρ.* zu weit abliegt, wohl aber auf die Menschengattung in ihrer Einheit und Ganzheit. Es ist das ganze einheitliche Menschengeschlecht, welches an Jesus seinen Sohn hat. Er ist in der Vielzahl von Menschenkindern der Eine Menschheitssohn, unter den vielen Sprößlingen menschlicher Gattung der Eine Menschheitssproß.

Soweit reicht der Wortsinn, wie er beides einschließt, sowohl die menschliche Niedrigkeit Jesu, in welcher er andern Menschenkindern gleich ist, als auch seine menschliche Hoheit, in welcher er unter allen Menschenkindern einzigartig ist. Bei dem Gebrauch des Namens in den einzelnen Stellen tritt entweder das erste oder das zweite in den Vordergrund, oder beides in seiner Zusammengehörigkeit. Letzteres trifft in unserer Stelle zu. Denn wenn die Engel Gottes auf- und niedersteigen zu dem Menschensohne, so ist das einerseits zwar bedingt durch seine menschliche Niedrigkeit, in welcher er andern Menschenkindern gleich ist, da es sonst eines *καταβαίνειν* der Engel zu ihm überhaupt nicht bedürfte, anderseits aber ist es eine Bekundung der einzigartigen Höhe, zu welcher die Menschheit in diesem ihrem Sohne erhoben

ist, da Gottes Engel ihm zu Dienste stehen als Vollstrecker seines Willens.

Für die zeitgenössischen Hörer Jesu, auch für seine eignen Jünger blieb freilich der Ausdruck geheimnisvoll. Ihre Hoffnung des Heils war gebunden an die Form der israelitischen Messiashoffnung. Hätte Jesus sich genannt ὁ υἱὸς τοῦ Ἰσραήλ, so hätten sie diese Benennung nach Analogie des geläufigen ὁ υἱὸς Δαυείδ oder des verheißenen zemach des Davidgeschlechtes (Jer. 23, 5 f.; 33, 15; Sach. 3, 8; 6, 12) sofort verstanden von dem einen seit lange verheißenen und erwarteten Israelssohne, auf dessen Erscheinung aus und unter Israels Kindern schon von den Erzvätern her die ganze Geschichte dieses Volkes hindeutete und abzielte. Jesus selbst aber wußte sich nicht nur als den Sproß und die Blüte des Geschlechtes Davids, auch nicht nur als den verheißenen Sohn des Volkes Israel, sondern als den Sohn der Menschheit, an dessen Erscheinung die gesamte Menschengeschichte von Uranfang an durch alle Geschlechter hindurch ihr gottgesetztes Ziel hatte. Sein Bewußtsein, in diesem Sinn der eine Menschheitssohn zu sein unter allen und für alle Menschenkinder, hat Jesus für die Zukunft niedergelegt in dem Rätselnamen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Auf der Hochzeit in Kana.

Joh. 2, 4. 7. 8.

Die erste Erfüllung der Zusage 1, 51 erfolgte nach 2, 1—11 nur wenige Tage später durch die Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana vor den Augen derselben Jünger, welchen jene Zusage gegolten hatte, vgl. 2, 11: „So machte Jesus den Anfang der Wunderzeichen und offenbarte seine Herrlichkeit." Dieser Wundertat ging aber voraus ein hochbedeutsames Wort Jesu, welches er zu seiner Mutter Maria sprach (2, 4), als Antwort auf die Klage, welche Maria während der Hochzeitsfeier an ihren Sohn gebracht hatte, 2, 3: „Sie haben nicht Wein." Zunächst will diese Klage richtig verstanden sein. Maria befand sich auf der Hochzeit als vertraute Freundin, vielleicht auch Anverwandte des Hochzeithauses. Die Folge war, daß Jesus, als er in den Tagen der Hochzeitfeier in der Gegend eintraf, mitsamt seinen Jüngern, mindestens fünf an der Zahl, noch hinzu geladen wurde. Diese unvorhergesehene Vermehrung der Gäste wird neben irgend welchen andern Umständen dazu mitgewirkt haben, daß der vorhandene Weinvorrat auszugehen drohte. Der Mangel ist den Gästen noch nicht bemerklich geworden. Nur Maria als die Vertraute der Hochzeitleute wußte darum, und empfindet die peinliche Lage um so schmerzlicher, weil sie sich selbst als eine mittelbare Ursache ansehen muß. Was ist da natürlicher, als daß sie ihren Sohn beiseite nimmt und ihm die drohende Verlegenheit klagt? Dann berechtigt aber nichts dazu, mit vielen Auslegern aus der einfachen Mitteilung *οἶνον οὐκ ἔχουσιν* die Erwartung heraus-

zulesen, Jesus werde den fehlenden Wein durch ein Wunder herbeischaffen. Bis dahin hatte Maria noch niemals Jesus ein Wunderzeichen tun sehn (vgl. V. 11), obgleich er nun dreißig Jahre unter ihren Augen lebte. Wie sollte sie da auf den Gedanken kommen, er werde gerade jetzt auf dieser Hochzeit ein Wunder tun? Bloß aus den Wundern seiner Geburtsgeschichte, wie treu auch Maria sie im Herzen bewahrte, läßt sich eine solche Erwartung unmöglich ableiten. Gewiß aber hatte sie in anderer Weise schon oft seinen hülfreichen Beistand erfahren. Wenn sie bis dahin, wie wir annehmen müssen, immer mit Jesus zusammengelebt hat, so war sie auch längst schon gewohnt, mit jeder mütterlichen Sorge des häuslichen und des Familienlebens, die ihr das Herz bewegte, zu ihrem Sohne zu kommen, und war es seither gewohnt, daß er als treu liebender Sohn auf ihre Sorgen einging und ihr Hülfe leistete mit Rat und Tat, wo andere keine Hülfe mehr wußten. So wendet sie sich auch hier an Jesus. Als eine Familiensorge, welche ihr als mütterlicher Freundin und Verwandten des Hauses naheging, klagt sie dem Sohne des Hauses Not, in der Erwartung, er werde sich auch jetzt wie bisher als Sohn mit ihrer mütterlichen Sorge identifizieren.

Von hier aus bekommt nun die Antwort Jesu ihr rechtes Licht. Sie lautet im ersten Satze (4a): *τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι.* Das ist nun zwar, zumal für den heutigen Sprachgebrauch, in Luthers Übersetzung viel zu schroff wiedergegeben: „Weib, was habe ich mit dir zu schaffen?“ *γύναι* ist nur geziemende Anrede an eine Frau, die nichts Unfreundliches hat, vgl. z. B. Kap. 4, 21; 20, 15. Nur hat sie im Munde des Sohnes gegen seine Mutter etwas Ungewöhnliches und Auffallendes. Insoweit liegt allerdings schon in der Anrede etwas Fernhaltendes und Abweisendes. Dem entsprechen genau die damit verknüpften Worte: „Frau, was ist dir und mir gemeinsam (scil. in dieser Angelegenheit)?“ Zur Form vgl. Matth. 8, 29; 27, 19; Jos. 22, 24. Der Wortlaut besagt

keineswegs, daß Jesus die ganze Sache von sich weist, sondern nur, daß er es ablehnt, in dieser Sache gemeinsam mit seiner Mutter zu raten und zu taten. Der Sinn ist nicht: Ich will mit dieser Sache nichts zu schaffen haben, da siehe du zu, — sondern umgekehrt: Du sollst dir mit dieser Sache nichts zu schaffen machen, es ist meine Sache, in die du dich nicht mischen sollst. Daß dies die Meinung ist, zeigt, jedes Mißverständnis für Maria ausschließend, der unmittelbar angefügte Zusatz (4b): „Noch ist nicht gekommen meine Stunde." Auch dieses Wort enthält beides zugleich, eine Ablehnung und eine Zusage, — eine Ablehnung des Verlangens, jetzt mit Maria in dieser Sache zu beraten und zu handeln, und doch zugleich eine Weisung an sie, auf seine Stunde zu warten. ἡ ὥρα μου ist hier kontextmäßig die Stunde seines Eingreifens in den vorliegenden Notstand, die er sich selbst wählen wird nach seinen eigenen, der Maria verborgenen höheren Zwecken. Denn sein Absehen in dieser Sache geht nicht nur darauf, einer häuslichen Verlegenheit abzuhelfen, sondern darauf, bei diesem Anlaß seinen neugewonnenen Jüngern erstmals seine Herrlichkeit zu offenbaren (V. 11). So entbehrt der Ausdruck „meine Stunde" auch keineswegs der tieferen Bedeutung, welche sein feierlicher Klang anzeigt, ohne doch in diesem Zusammenhang über den Bereich der vorliegenden Situation hinauszugreifen. Auch Maria, obgleich ihr der höhere Zweck Jesu noch verborgen ist, versteht doch sehr gut die in der Abweisung eingeschlossene Zusage der Abhülfe, wenn seine Stunde da sein wird. Das zeigt sich sofort in ihrem Verhalten, wenn sie auf die Abweisung hin zwar gegen Jesus sofort verstummt, dennoch aber infolge derselben Abweisung die Diener anweist (5): „Was irgend er euch sagen mag, das tut." Darin liegt, daß sie nun erst recht alles von Jesus erwartet, weil er sie geheißen hat, auf seine Stunde zu warten.

Anders wäre es, wenn die Behauptung älterer und neuerer Ausleger im Rechte wäre, der Ausdruck „meine Stunde" müsse

nach Kap. 7, 30; 8, 20; 12, 23. 27; 13, 1; 17, 1 verstanden werden als stehender Hinweis auf den Lebensausgang Jesu, es müsse also auch hier eine Beziehung entweder auf seinen künftigen Tod (z. B. Ebrard), oder auf seine künftige Erhöhung (z. B. Stier) obwalten. Aber der Ausdruck *ἡ ὥρα μου*, an welchem die Verbindung mit dem Genitiv der Person ohne sachliche Näherbestimmung das Eigentümliche ist, kommt im Munde Jesu außer unserer Stelle überhaupt nirgends vor. Sachlich gehören von den angeführten Stellen nur zwei hierher (Kap. 7, 30; 8, 20), wo aber nicht Jesus selbst, sondern der Evangelist sagt *οὔπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ*, d. i. nach dem Zusammenhang beider Stellen: Die von Gott Jesus vorbestimmte Stunde, in welcher er in die Hände seiner Feinde fallen sollte. Näher vergleichen sich als eigne Herrenworte Matth. 26, 18: *ὁ καιρός μου* (die Zeit meines Abscheidens) *ἐγγύς ἐστιν*; Luk. 22, 53: *αὕτη ἐστὶν ὑμῶν ἡ ὥρα* (die Stunde eurer Macht); Joh. 7, 6 (s. zu dieser Stelle): *ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς* (die Zeit meines öffentlichen Hinaufziehens nach Jerusalem) *οὔπω πάρεστιν, ὁ δὲ καιρὸς ὁ ὑμέτερος* (eure Zeit zu Festwallfahrten) *πάντοτέ ἐστιν ἕτοιμος*; Joh. 16, 21: *ἦλθεν ἡ ὥρα αὐτῆς* (die Niederkunftsstunde des Weibes). Der Überblick über diese Stellen beweist, daß *ἡ ὥρα* oder *ὁ καιρός* mit dem Genitiv der Person oder dem entsprechenden Possessivpronomen in der Rede Jesu das Allerverschiedenste bedeutet, je nach dem jeweilig obwaltenden besonderen Zusammenhang, daß somit auch an unserer Stelle der Sinn ausschließlich aus dem nächsten Zusammenhang bestimmt sein will.

Hier könnte man fragen, ob denn innerhalb unserer Erzählung wirklich Raum bleibt für ein Warten auf „seine Stunde“, die doch nach V. 6—10 dem betreffenden Worte Jesu seine helfende Wundertat unmittelbar nachzufolgen scheint. Allerdings geht die Erzählung von dem Bericht jenes ersten Vorgangs zwischen Jesus und Maria ohne weiteres über zu dem Zeitpunkt

des wirklichen Eingreifens Jesu. Aber das beweist nicht, daß letzteres dem ersteren zeitlich unmittelbar auf dem Fuße folgte, sondern nur, daß, was dazwischen lag, für den Erzähler kein Interesse hat. Wir werden uns den Verlauf so vorzustellen haben: In dem Augenblick, in welchem Maria sich an Jesus wandte, war der Mangel an Wein von den Gästen noch nicht bemerkt, nur Maria als Vertraute des Hauses wußte um das, was drohte. Aber auf die Antwort Jesu bescheidet sie sich und wartet. So nahte der Augenblick, in welchem der Vorrat sich wirklich erschöpfte. Die Lage ist jetzt hochgespannt, der Tafelmeister verlangt vergeblich von den Dienern, mehr Wein zu bringen; die Diener wissen nicht, woher ihn nehmen. Nun erst fängt Jesus an, sich der Sache anzunehmen. Aber das erste Wort, welches er nun an die Diener richtet, scheint wunderlich genug. Er verweist die Ratlosen auf die sechs mächtigen leeren Wasserströge, die vor dem Festmahle zu Zwecken der levitischen Reinigung gedient hatten (7): „Füllet die Krüge mit Wasser." Dieser Befehl schien das Gegenteil von dem zu sein, was die Lage erforderte. Gleichwohl machen sich die Diener, durch die Anweisung der Maria vorbereitet, und durch die autoritative Kraft des Befehlswortes Jesu getrieben, ohne Säumen und Widerrede an die befohlene Arbeit, welche bei dem großen Umfang der Tröge (s. V. 6) auch noch Zeit beanspruchte. Erst, als sie damit ganz zu Ende gekommen waren, und die Krüge bis an den Rand (ἕως ἄνω, V. 7^{b}) vollgefüllt hatten, da endlich spricht Jesus das lösende Wort (8): „Schöpfet jetzt und bringet dem Tafelmeister." Das „jetzt" (ἀντλήσατε νῦν) weist zurück auf das „Noch ist meine Stunde nicht gekommen" in V. 4, es markiert den jetzt eingetretenen Augenblick der Wunderhülfe und Herrlichkeitsoffenbarung Jesu. So ist in diesem Befehlswort an die menschlichen Diener eingeschlossen das Machtwort Jesu an die Engel Gottes (s. zu 1, 51), durch welches die Verwandlung des Wassers bewirkt wird. Die Wandlung hat sich nicht etwa erst nach dem Schöpfen der

Diener vollzogen, nur in dem Schöpfgefäß, welches sie dem Tafelmeister brachten (gegen Barth: Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, S. 134). Bei dieser Annahme wird das ganze Verfahren mit den sechs Wasserkrügen, ferner die Angabe ihres großen Umfangs und die Betonung ihrer Füllung ἕως ἄνω bedeutungslos. Sondern schon unter der Wirkung des Wortes „Schöpfet jetzt usw." hat sich die ganze Menge des Wassers, wie es sechs mächtige Tröge füllte, gewandelt in edlen, kostbaren Wein (V. 9 und 10).

Das Wort von Maria (V. 4) ist von entscheidender Bedeutung für das Verhältnis Jesu zu seiner Mutter. Er schließt hier, gleich im Anfang seines messianischen Wirkens, jeden mütterlichen Einfluß auf seine Berufstätigkeit aus. In dem Berufswerke, welches er auszurichten hat, kennt er weder Mutter noch Brüder. Wie dem auch sein letztes Wort an Maria vom Kreuz herab entspricht, wird sich bei Kap. 19, 26 zeigen. Aber dasselbe Wort an Maria hat auch bleibende allgemeine Bedeutung. Es wehrt noch immer jedem menschlichen Versuche, sich in seinen Rat eindrängen, und sich ihm als Ratgeber aufdrängen zu wollen. Zwar erstreckt sich seine Heilandsfürsorge über Großes und Kleines. Auch an anscheinend kleinen persönlichen Nöten und häuslichen Sorgen kann und will er seine Herrlichkeit offenbaren. Aber er verlangt von den Seinen, daß sie es lernen, in der Geduld des Glaubens auf seine Stunde zu warten, in der sich zeigen wird, was er vorhat und worauf er hinaus will. Dann wird es gehen nicht nach ihrem, sondern über ihr Bitten und Verstehen, und sie werden erkennen seine Herrlichkeit.

Bei der Tempelreinigung.

(Joh. 2, 16. 19.)

Jenes erste Wunderzeichen hat Jesus noch im engen Jünger- und Freundeskreise getan. Nicht lange darauf erfolgte seine erste öffentliche Selbstbezeugung als der Messias vor dem Volke und den Oberen Israels. Sie geschah, als Jesus zum nächsten Passahfeste hinaufgezogen war, im Tempel Jerusalems durch den öffentlichen Akt der Tempelreinigung, 2, 13—16. Als er den Tempelvorhof erfüllt fand von dem Marktlärm und Marktgewühl der Viehhändler, Geldwechsler und Taubenverkäufer, da trieb er mit erhobener Geißel die Ochsen und Schafe mitsamt den Händlern hinweg, verschüttete den Wechslern das Geld, und wies die Taubenverkäufer hinaus mit dem Worte (16): „**Schaffet das hinweg von hier, ihr sollt nicht das Haus meines Vaters zu einem Kaufhause machen** (*οἶκον ἐμπορίου*, zum Haus eines Marktes, zu einer Markthalle)." Natürlich war es nicht die Geißel des Einen Mannes, welche diese Räumung und Reinigung des Tempelvorhofes physisch erzwang, sondern die durchschlagende Wirkung ging aus von der unwiderstehlichen Autorität seines Auftretens, wie sie sich ausdrückt in dem zuletzt erwähnten Befehlswort an die Taubenverkäufer, welches in der Sache allen diesen Tempelschändern ohne Unterschied galt. Das Autoritative aber dieses Ausspruchs liegt nicht nur in dem machtvoll gebietenden Tone, der keinen Widerspruch duldete, sondern vor allem in der unerhörten Bezeichnung des Tempels Jehovas als *ὁ οἶκος τοῦ πατρός μου*. Hier spricht nicht nur ein Zelot, der als Glied des heiligen Volkes für die Heiligkeit des Tempels eifert, auch

nicht nur ein Prophet, der kraft prophetischen Antriebes im Namen des Gottes Israels handelt, sondern hier spricht der Sohn Gottes, welchem dieser Tempel das Haus seines Vaters ist. Als der Sohn Gottes, welcher Sohnesrecht hat in diesem Hause und Sohnesmacht über dies Haus, braucht Jesus sein Hausrecht. Und der Vater bekennt sich zu ihm, indem er seinem Tun und seinem Wort die Gewalt verleiht, die Tempelschänder in wilder Flucht hinauszujagen aus des Tempels Toren. So enthält zwar dieses Befehlswort keine direkte und förmliche Proklamation seiner selbst als des Messias, der messianische Name *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* wird nicht gebraucht, das unerhörte Wort „meines Vaters Haus" wird nicht näher gedeutet. Aber gerade so, wie dieses Wort in der Erregung des Augenblicks als unmittelbarer Ausdruck des Selbstbewußtseins Jesu auftritt, verbunden mit der unwiderstehlichen Machtwirkung, die davon ausgeht, wird es doch in der Sache zu einer machtvollen messianischen Selbstoffenbarung für alle, welche Augen hatten zum Sehen und Ohren zum Hören.

So wirkte es auch auf die Jünger, wie (17) ihre Anwendung eines messianisch verstandenen Psalmspruchs auf Jesus zeigt. Nicht ebenso aber wirkte das Auftreten Jesu auf „die Juden" (18). *Οἱ Ἰουδαῖοι* sind hier, wie öfter in unserem Evangelium, wo es der Zusammenhang ergibt (s. über den Gebrauch von *οἱ Ἰουδαῖοι* zu 8, 31), die jüdischen Oberen als Repräsentanten der Judenschaft. Speziell an unserer Stelle ist zu denken an jüdische Autoritätspersonen, Sanhedristen und Aufsicht führende Priester des Tempels, welche gerade anwesend oder durch den stürmischen Vorgang herbeigerufen waren. Sie verschließen sich im Gegensatz zu den Jüngern, im Unterschied auch von den jüdischen Händlern und Wechslern, gänzlich dem Eindruck dieser ersten messianischen Manifestation Jesu. Statt seiner Tempelreinigung freudig zuzustimmen als einer befreienden Tat, und den mit Gotteskraft ausgerüsteten Tempelreformator mit

Freuden zu begrüßen, treten sie seiner Gottesautorität entgegen mit ihrer menschlichen Autorität. Als die amtlichen Oberen und Wächter des Tempels halten sie sich für befugt, das unbefugte Eingreifen dieses Eindringlings in die Zustände des Tempels zu verurteilen, er müßte denn imstande sein, seine Befugnis zu solchem Handeln vor ihrem Forum durch ein Wunderzeichen zu erweisen: „Was für ein Wunderzeichen zeigst du uns (als Rechtfertigung dafür), daß du solches tust?"

Darauf antwortet ihnen Jesus mit dem Worte (19): *λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.* Hier ist zunächst zu beachten, daß weder *λύειν* noch *ἐγείρειν* spezifische Termini des Bauhandwerkes sind, welche eine Handhabe bieten würden für die Mißdeutung des Spruches auf das steinerne Bauwerk des Tempels. Jesus sagt nicht: „Brechet diesen Tempel ab, und in drei Tagen werde ich ihn aufbauen," sondern: „**Zerstört (nur) diesen Tempel, und in drei Tagen werde ich ihn erstehen machen.**" Auf die Forderung der Juden, seine eben geschehene Tat noch durch ein besonderes Wunderzeichen zu rechtfertigen, läßt Jesus sich gar nicht ein, weil diese Tat in ihrer Gottesgewalt für jeden, der sehen wollte, ihre Rechtfertigung in sich selbst trug. Vielmehr kündigt er ihnen an, daß ihr tempelzerstörendes Treiben ihn nötigen wird, die angefochtene Tat, nur in noch viel durchgreifenderer Weise, zu wiederholen. Sie selbst werden es dahin bringen, daß die Tempelreinigung zur Tempelerneuerung wird. Der erste Satz nämlich, welcher imperativisch in die Zukunft weist, stützt sich auf das bisherige und gegenwärtige Verhalten dieser amtlichen Tempelwächter. Unter ihrer Verwaltung und durch ihre Schuld ist es zu der Tempelentweihung gekommen, welche Jesus vorgefunden hat. Jetzt widersetzen sie sich sogar ausdrücklich dem Reiniger und der Reinigung des Tempels. Darauf bezieht sich der Zuruf *λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον* in dem Sinne: Wohlan, so richtet diesen Tempel, diese von Gott erwählte

Stätte seiner Anbetung, nur zu Grunde, indem ihr fortfahrt, sie zu entweihen und euch dem Reinigungswerk zu widersetzen. Zu diesem imperativisch auffordernden Zuruf hat dann der zweite futurische Satz καὶ ἐν τρ. ἡμ. ἐγ. αὐτ. die logische Stellung eines Nachsatzes zum Vordersatze, als Ankündigung dessen, was Jesus tun wird, wenn sie ihr Zerstörungswerk vollendet haben werden. Wie er jetzt den verunreinigten Ort der Wohnung und Anbetung Gottes auf Erden mit unwiderstehlicher Gottesgewalt im Nu gereinigt hat, ebenso wird er seiner Zeit den zerstörten in göttlicher Kraft neu herstellen ἐν τρισὶν ἡμέραις. So und nicht anders konnten und mußten nach dem, was vorausgegangen war, die ersten Hörer, Freunde sowohl als Feinde, dieses Wort Jesu verstehen. Insbesondere konnten und mußten auch die angeredeten Hierarchen gut verstehen, daß Jesus ihnen, den fanatischen Tempelverehrern, mit dem Zuruf λύσ. τ. ν. τ. nicht ein äußeres Niederreißen der steinernen Tempelmauern imputieren wollte, sondern ein Zugrunderichten der gottesdienstlichen Institution des Tempels. Dann konnte ihnen aber auch nicht verborgen sein, daß ebenso Jesus seinerseits mit dem ἐγερῶ αὐτόν nicht einen Wiederaufbau des Tempelgebäudes in Aussicht stellt, sondern eine Neuherstellung dieser von ihnen zugrunde gerichteten Institution der Anbetung Gottes.

Aus der Vergleichung der Worte Jesu in Kapitel 4, 21—24 (s. zu dieser Stelle) erhellt, daß Jesus bei diesem ἐγερῶ αὐτόν nicht mehr an eine örtlich fixierte Kultusstätte dachte, sondern an die Stätte der wahren Anbetung des Vaters, welche überall da sein wird, wo immer auf Erden im Namen Jesu das Vaterangesicht Gottes in Geist und Wahrheit gesucht wird. Diese Annahme, wie sie durch die Verwandtschaft beider Stellen gefordert wird, verträgt sich auch sehr wohl (gegen B. Weiß, Holtzmann u. a.) mit der Gleichheit des Objekts von λύσατε und ἐγερῶ (αὐτόν, scil. τὸν ναὸν τοῦτον), sobald man nur im Auge behält, daß die Voraussetzung des ἐγερῶ das λύσατε ist. Es

weist also das *αὐτόν* bei *ἐγερῶ* nicht zurück auf den nur geschädigten Tempel, der restauriert werden, sondern auf den zerstörten, der neu erstehen soll. Dann ist aber die Identität des alten und des neuen in jedem Fall nur ideeller Natur. Selbst wenn von dem Tempelgebäude die Rede wäre, würde der Ausdruck „das zerstörte aufrichten" nicht besagen, daß das alte Mauerwerk wiederaufgebaut, sondern daß für das alte Gebäude ein neues errichtet werden soll. Die Identität zwischen dem alten und dem neuen läge auch dann lediglich in der gleichen Bestimmung des Gebäudes. Noch viel weniger kann die angekündigte Neuherstellung der zerstörten Institution besagen sollen, daß die alte in derselben Form wiederhergestellt werden soll, sondern nur, daß zu demselben Zweck, welchem das Alte gedient hatte, ein Neues gestiftet werden, und so das zerstörte Alte erstehen soll in einem Neuen.

Freilich konnten die damaligen Hörer von der Art des neuen Tempels, wie sie Jesus im Sinne hatte, noch keine klare Vorstellung haben. Vollends mußte ihnen dunkel bleiben, was Jesus mit der Zeitbestimmung *ἐν τρισὶν ἡμέραις* meinte. Aber daß seine Rede nicht zielte auf einen Abbruch und Wiederaufbau der steinernen Tempelmauern, darüber konnte nach Wortlaut und Zusammenhang des Spruches kein Zweifel sein. Wenn gleichwohl die Hierarchen (20) Jesus verspotten, er wolle ein Bauwerk, an dem 46 Jahre lang gebaut worden, in drei Tagen errichten, so ist das eine böswillige Verdrehung des Ausspruchs ins Absurde, mit absichtlichem Totschweigen des ersten Satzes *λύσατε τ. ν. τ.* Dem scharfen Stachel dieses Zurufes suchen sie dadurch auszuweichen, daß sie sich anstellen, als hätten sie ihn gar nicht gehört, um sich mit spöttisch boshafter Verdrehung nur an den Buchstaben der letzten Worte Jesu anzuklammern. Demgemäß hat sich auch in der jüdischen Überlieferung diese Sinnverdrehung der zweiten Spruchhälfte nur dadurch erhalten können, daß die erste Hälfte förmlich verfälscht wurde. Aus dem unbequemen

Zuruf λύσατε wurde ein καταλύσω gemacht, und so die unsinnige Anklage zusammengebraut, Jesus habe sich selbst vermessen, das Tempelgebäude erst niederreißen, und es dann in drei Tagen wiederaufbauen zu wollen. So durchweg gefälscht finden wir das Wort Jesu wieder in der Anklage der falschen Zeugen vor dem Synedrium in der Nacht des Leidens Jesu, Matth. 26, 61: οὗτος ἔφη· δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι, vgl. auch Matth. 27, 40. Merkwürdig ist aber, daß in der betreffenden Markusparallele (Mark. 14, 58) die Aussage der Zeugen in anderer Gestalt auftritt, nämlich, sie hätten ihn sagen hören ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω. Hier bleibt zwar im ersten Teil die Verfälschung bestehen, Jesus habe sich vermessen, das Tempelgebäude zu zerstören. Im zweiten Teil der Zeugenaussage aber bricht hier (gleichviel ob diese pointierte Formulierung der Hand des Evangelisten entstammt oder nicht) der ursprüngliche Sinn des Wortes Jesu insoweit wieder klar durch Verdrehung und Verdunkelung hindurch, als auch nach dieser Aussage Jesus nicht äußerlich einen neuen Tempelbau, sondern geistig eine neue Tempelstiftung angekündigt hatte.

Wenn aber dem so ist, was bedeutet dann das geheimnisvolle ἐν τρισὶν ἡμέραις? Diese Frage hängt zusammen mit der andern, welche zuerst erledigt sein will, ob nicht unser ganzes Verständnis doch wieder umgestoßen wird durch den Zusatz, welchen nun der Evangelist seinerseits zu dem Worte Jesu macht (21): Jesus habe solches gesagt von dem Tempel seines Leibes. Indessen geht ja die Behauptung des Evangelisten nicht dahin, daß der Ausspruch schon damals, als Jesus ihn tat, von irgend jemand in diesem besonderen Sinne verstanden worden sei. Im Gegenteil merkt er in V. 22 ausdrücklich an, daß das Verständnis in dieser Richtung den Jüngern erst aufgegangen sei nach der Auferstehung des Herrn. In Wirklichkeit konnte auch

das Wort Jesu zu seiner Zeit und in seinem Zusammenhang von niemand auf den Tempel seines Leibes bezogen werden. Die Hülfsannahme älterer und neuerer Ausleger, Jesus habe bei dem Worte τὸν ναὸν τοῦτον mit dem Finger auf sich selbst gezeigt, ist durchaus unstatthaft. Eine solche entscheidende Gebärde, die den Sinn der Rede völlig veränderte, hätte notwendig auch in der Berichterstattung erwähnt und damit die sonst im Kontext allein gegebene nächste Beziehung abgeschnitten werden müssen. Außerdem hätte sich mit dieser Gebärde auch eine ganz außergewöhnlich scharfe gegensätzliche Betonung des demonstr. Pronomens τοῦτον verbinden müssen: zerstöret diesen Tempel (meines Leibes, im Gegensatz zu dem bisher in Rede stehenden Tempel). Eine solche Betonung ist aber nicht nur im Texte durch nichts angezeigt, sondern auch durch die Antwort der Juden in V. 18 ausgeschlossen. Gegenüber einer solchen gegensätzlichen Betonung des τοῦτον, verbunden mit der entsprechenden, auf seinen Leib zeigenden Geste hätten die Juden nicht unmittelbar so antworten können, wie sie es mit buchstäblicher Wiederaufnahme von ὁ ναὸς οὗτος tun: „Dieser Tempel ist in 46 Jahren erbaut worden usw." — Ebensowenig konnte die Rede Jesu damals von den anwesenden Hörern etwa doppelsinnig verstanden werden. Es war ein Ding der Unmöglichkeit, für die Juden sowohl wie für die Jünger, das einfache Demonstrativum τοῦτον zu verstehen als gleichzeitige Doppelhinweisung auf zwei an sich ganz verschiedene Objekte, den Tempel Jerusalems und den eigenen Leib des Redenden. Aus alledem folgt, daß die Anmerkung des Evangelisten in V. 21 und 22 das nächste Verständnis des Spruches aus dem von ihm selbst aufgezeichneten Zusammenhang weder umstoßen kann, noch auch umstoßen will.

Wie verhält sich dann aber diese spätere Deutung des Ausspruchs zu seinem ersten und einheitlichen Sinn? Zunächst ist zu unterscheiden zwischen dem, was der Evangelist von sich aus bemerkt (21), und zwischen dem, was er über die Jünger im

allgemeinen anmerkt (22). Aus V. 22 geht nur hervor, daß später, als Jesus von den Toten erweckt war, seine Jünger außer alttestamentlichen Weissagungsstellen auch das Wort Jesu bei der Tempelreinigung sich gedeutet haben als eine Weissagung auf seine Auferstehung. Sofort ist auch klar, was allein sie darauf geführt haben kann, nämlich eben jene Zeitangabe ἐν τρισὶν ἡμέραις. Diese Zeitangabe war das Geheimnisvolle an dem Worte Jesu, was sich eben deshalb Freund und Feind scharf eingeprägt hat. Sie kehrt überall wieder, wo (V. 20 Matth. 26, 61; 27, 40, s. oben) auf den Spruch zurückgegriffen wird. Für das Rätsel dieser Zeitangabe fehlte, solange Jesus noch mit ihnen auf Erden wandelte, auch den Jüngern jede Lösung. Erst als Jesus am dritten Tage auferstanden war von den Toten, da erinnerten sie sich unter vielem andern auch an dieses Wort, welches Jesus einst gesprochen, in drei Tagen werde er den Tempel Gottes aufrichten. Nun verstanden sie, daß er damit weissagend hingedeutet habe auf seine Auferstehung am dritten Tage als auf das Erstehen des neuen Tempels Gottes auf Erden. Denn diese seine Auferstehung erwies sich ihnen tatsächlich als die wunderbare Erschließung eines neuen Zugangs zu dem Angesicht Gottes und als die schöpferische Herstellung der Kirche Jesu Christi, dieses neuen lebendigen Tempels der Wohnung und der Anbetung Gottes.

So V. 22. Der Evangelist Johannes aber drückt in V. 21 dieses spätere Jüngerverständnis in seiner Weise dahin aus, Jesus habe geredet von dem Tempel seines Leibes. Schon in Kap. 1, 14 hat der Evangelist das Fleisch des fleischgewordenen Logos, die menschliche Leiblichkeit des Herrn, angeschaut als Gegenbild der alttestamentlichen Stiftshütte, in welcher die Herrlichkeit Gottes zeltete unter den Menschen. Er weiß aber auch, daß der neue Zugang in Geist und Wahrheit zu dieser in Jesus erschienenen Gnadenherrlichkeit Gottes sich den sündigen Menschen erst wirklich erschlossen hat nach der Tötung

seines irdischen Leibes durch dessen Neuherstellung und Erhebung aus der Zerstörung des Todes zu himmlischer Herrlichkeit, vgl. z. B. Kap. 3, 14; 12, 24. 32 f.; 20, 17; 1. Joh. 2, 1 f. So kommt der Evangelist zu der Gleichsetzung der Tempelzerstörung und Tempelerrichtung, von welcher Jesus geredet hatte, mit der Zerstörung und Neuaufrichtung seines eigenen Leibestempels, und damit zu dem mystisch-plastischen Ausdruck, in welchen er das spätere Jüngerverständnis kleidet, Jesus habe geredet περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ.

Nun erst kommen wir zurück auf die noch unerledigte Frage: Was will die Zeitangabe ἐν τρισὶν ἡμ., auf welcher allein diese spätere Deutung des Spruches fußt, im ursprünglichen Sinne des Spruches besagen? Waren die Jünger im Recht oder im Unrecht, als sie die Lösung des Rätsels dieser Zeitangabe erst zu finden glaubten in der Auferstehung Jesu am dritten Tage? Sie waren im Unrecht, wenn die Behauptung neuerer Ausleger zu Recht bestände, ἐν τρισὶν ἡμ. sei nur ein sprichwörtlich feststehender Ausdruck für „in kurzer Frist", „binnen kurzem". Auf das Wort Jesu angewendet, würde sich daraus als ursprünglich nur der allgemeine Sinn ergeben: Jesus werde in kurzer Zeit den neuen Tempel errichten. Aber jene Behauptung entbehrt jedes beweiskräftigen Beleges. Die herbeigezogenen Stellen Hos. 6, 2 und Luk. 13, 32 f. beweisen nichts. In Hos. 6, 2 wird im Zusammenhang einer malerischen Bildrede ausgeschaut auf einen Tag der Hülfe, welcher als dritter nach zwei kurzen Elendstagen erscheinen wird, d. h.: Ob das Elend auch von heute auf morgen noch andauert, die Hülfe ist dennoch nahe. In ähnlich malender Weise redet Jesus in Luk. 13, 32 f. davon, daß er das Heute der Gegenwart und das Morgen der nächsten Zukunft noch auskaufen müsse für die Arbeit seines irdischen Berufs, weil hinter diesem Heute und Morgen bereits der Tag seines Endes naht. Aus solchen Bildreden folgt nimmermehr, daß in der biblischen Sprache die Formel „in drei Tagen", die

in beiden Stellen gar nicht vorkommt; ein sprichwörtlich fixierter Ausdruck sei für irgend welche kurze Frist. In Wirklichkeit sind in allen, sehr zahlreichen biblischen Stellen, wo das Zeitmaß „drei Tage“ wirklich vorkommt, ausnahmslos wirkliche Tage gemeint. Natürlich kann die Zahl drei, wie überhaupt jede runde oder sonst geläufige Zahl, gelegentlich nur ungefähr gegriffen sein. So könnte auch hier die Meinung sein „in ungefähr drei Tagen“. Dafür mag man Matth. 12, 40 vergleichen, obwohl gerade dort die Zeitbestimmung „drei Tage und drei Nächte“ nicht der Geläufigkeit der Zahl drei entstammt, sondern dem Zurückgreifen auf die Jonasgeschichte, Jon. 2, 1. Jedenfalls aber sind weder drei Stunden, noch drei Monate oder Jahre gemeint, sondern, ob nun genau oder ungefähr gezählt, eben drei Tage. Dann bleibt aber die Frage unverändert bestehen: Was meint Jesus damit?

Die Ankündigung, ἐν τρισὶν ἡμ. etwas tun zu wollen, kann an sich einen zwiefachen Sinn haben, je nachdem die angekündigte Handlung ein mehr momentaner Akt ist, z. B. im Munde eines Kranken: „in drei Tagen will ich aufstehen“, — oder aber eine andauernde Tätigkeit, die sich über eine Mehrzahl und Vielzahl von Tagen hinaus erstrecken kann, z. B. im Munde eines Baumeisters: „in drei Tagen will ich ein Haus bauen.“ Im ersten Falle ist der Sinn, daß die angekündigte Handlung, sei es von jetzt ab, oder von einem anderen kontextmäßig gegebenen künftigen Zeitpunkt ab gerechnet, binnen einer Dreitagefrist, also vor Ablauf des dritten Tages geschehen soll. ἐν τρισὶν ἡμέραις ist dann gleichbedeutend mit τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. Dabei pflegt in der biblischen Sprache, selbst bei der Form μετὰ τρεῖς ἡμέρας, der Tag des terminus a quo als erster mitgezählt zu werden, vgl. z. B. Matth. 27, 63; Luk. 2, 46. Im andern Fall dagegen ist die Meinung, daß die betreffende Tätigkeit von ihrem Beginn an bis zu ihrer Vollendung nicht länger als drei Tage dauern, daß sie vor Ablauf des dritten Tages zu Ende kommen soll. In dem vorliegenden Worte Jesu ist der letztere

Sinn ausgeschlossen. Nur bei der Mißdeutung des Spruches auf ein Wiederaufbauen des steinernen Tempels würde dieser Sinn Platz greifen. So in der Verdrehung der Juden, V. 20, und bei den falschen Zeugen, Matth. 26, 61 (διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι). Von dieser Mißdeutung abgesehn, kann das ἐγερῶ in keinem Sinne, weder ohne noch mit Beziehung auf die Auferstehung Christi als eine dreitägige Tätigkeit gedacht sein. Ohne Beziehung auf die Auferstehung des Herrn lassen sich drei Tage, in welchen sich die Herstellung des neuen Tempels der Anbetung vollzogen und vollendet haben soll, schlechterdings nicht finden, weder bei genauer, noch bei ungenauer Zählung der Tage. Liegt aber wirklich eine Hindeutung auf die Auferstehung Christi vor, so kann auch diese nicht als eine Tätigkeit von drei Tagen vorgestellt sein, da sie vielmehr das Werk eines Augenblicks ist. Demnach ist nur der erste Sinn möglich. ἐν τρισὶν ἡμέραις ist hier, wenn es überhaupt einen Sinn haben soll, gleichbedeutend mit τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. Dann muß aber schon Jesus selbst sowohl bei λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, als auch bei ἐγερῶ αὐτόν je an einen bestimmten Tag gedacht haben, dort an einen Tag der endgültigen Zugrunderichtung des alten Tempelkultus, hier an einen Tag der Neuherstellung des Tempels Gottes auf Erden, so zwar, daß der letztere als dritter dem ersten folgen wird. Der erstere Tag bietet sich uns auch sofort ungezwungen dar aus unserem kontextmäßigen Verständnis des Zurufes λύσ. τ. ναὸν τοῦτον. Lag in diesem Zuruf die Voraussicht des fortgesetzten Widerstandes der Juden bis zum äußersten gegen die Reinigung des Tempels durch Jesus, dann ist der Tag, an welchem sie den alten Tempel endgültig zugrunde richten werden, identisch mit dem Tage, an welchem sie den Messias Israels, den gottgesandten Tempelreformator, endgültig aus ihrer Mitte ausstoßen und ermorden werden. In dem Augenblick, in welchem sie das tun werden, haben sie die letzte Möglichkeit einer Reformation des alten Tempels abgeschnitten und

die bisherige Tempelinstitution hoffnungslos zerstört. Daß das keine willkürliche Eintragung ist, sondern durchaus den auch sonst bezeugten Gedanken Jesu entspricht, dafür ist zu vergleichen in Matth. 21, 37—43 das Hinausstoßen und Ermorden des Sohnes durch die Weingärtner als der entscheidende Akt, welcher der israelitischen Theokratie ein Ende macht, mit der ausdrücklichen Bezeugung Jesu (V. 42), daß der von den Bauleuten verworfene Stein der Eckstein eines neuen Gottesbaues werden wird. Ebenso in Matth. 23, 38 das Wort Jesu, mit welchem er angesichts seines Todes Abschied nimmt von dem alten Tempel Israels unter Gleichsetzung seines Scheidens mit der Verwüstung des Tempels: *ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος.* Ist aber der Tag, mit welchem die Dreitagefrist beginnt, der Tag der Tempelzerstörung durch die Tötung Jesu, dann ist der andere Tag, an welchem sich die Dreitagefrist vollendet, der Tag der Neuherstellung des Tempels durch die Auferstehung Jesu.

So geht es uns nicht anders, als es seiner Zeit den ersten Jüngern Jesu gegangen ist: Das Rätsel der Zeitangabe *ἐν τρισὶν ἡμ.* in dem Spruche Jesu löst sich uns nur dann, dann aber auch vollständig, wenn Jesus selbst, wie in seiner Tötung das Ende des alten, so in seiner Auferstehung den Eckstein des neuen Tempels der Wohnung und Anbetung Gottes vorausgesehen hat. Mit Recht haben also die Jünger (V. 22) nach der Auferstehung des Herrn sich auch an dieses Weissagungswort Jesu erinnert, und an ihm ihren Glauben gestärkt. Ebenso tun wir. Neu hinzugebracht zu dem ursprünglichen Sinn des Jesuswortes ist nur die eigentümlich johanneische Form, in welcher unser Evangelist (V. 21) dieses richtige Verständnis der Jünger wiedergibt, indem er nach Analogie von Kap. 1, 14 auch den Tempelbegriff als solchen unmittelbar auf den eigenen Leib Jesu überträgt.

Gespräch mit Nikodemus.

(Joh. 3, 1—21.)

Noch in denselben Aufenthalt Jesu in Jerusalem zum Passahfeste (2, 13. 23) fällt seine Unterredung mit Nikodemus. Dieser Nikodemus war nach 3, 1 ein Anhänger der pharisäischen Partei, Mitglied des jerusalemischen Hohen Rates der Juden (ἄρχων τῶν Ἰουδαίων). Aus V. 10 wird weiter ersichtlich, daß er von Beruf Gesetzeslehrer war, also zu den γραμματεῖς des Synedriums gehörte. Das sind lauter Eigenschaften, welche ihn in die Reihe der Gegner Jesu zu stellen schienen. Er gehörte in hervorragender Weise mit zu dem Kreise der Autoritätspersonen Jerusalems, die eben noch, bei dem ersten öffentlichen Auftreten Jesu im Tempel, sich sofort ihm feindselig widersetzt hatten. Der an sich auffallende Umstand, daß Jesus dennoch diesen Nikodemus einer eingehenden und tiefgreifenden Unterredung würdigt, wird von dem Evangelisten noch besonders hervorgehoben durch die Vorbemerkungen, die er in 2, 23—24 dem Gespräche Jesu mit Nikodemus voranschickt. Wir erfahren dort, daß die ersten öffentlichen Wunderzeichen, welche Jesus in den Tagen des Passahfestes getan hatte, ihm einen nicht kleinen Anhang im Volke verschafft hatten. Aber Jesus, als der Menschenkenner, der er war, habe durch den äußeren Schein des Erfolges nicht getäuscht werden können. Er erkannte sehr wohl, daß der Glaube, welchen er bei vielen fand, nur seinen äußeren Wunderzeichen galt. Darum (2, 24) „vertraute er sich ihnen nicht an", er hielt diesen vielen gegenüber zurück mit einer weiterführenden und tiefergreifenden Selbstbezeugung. Wenn nun

unmittelbar darauf erzählt wird, wie Jesus dennoch dem Nikodemus sich anvertraut hat mit rückhaltlosen Zeugnissen von seiner Person und seinem Werke (vgl. besonders 3, 11—16), so kann die Meinung dieser Gegenüberstellung nur sein, daß der Herr in dem Herzen dieses Mannes etwas Besseres gesehen hat als Wundersucht und Wunderglaube, — daß er in seiner Seele unter dem Schutte von Partei- und Standesvorurteilen einen aufrichtigen Wahrheitsernst erkannte, der ihn innerlich zum Lichte drängte (s. unten zu V. 21). Dann kann aber auch der Beweggrund seines Kommens zu Jesus nicht die Absicht gewesen sein, welche sich später bei andern Schriftgelehrten zeigte, die Künste rabbinischer Disputiersucht an Jesus zu üben, und ihm mit heikligen Fragen Fallen zu stellen, sondern nur die Erwartung und das Verlangen, aus Jesu Mund die göttliche Wahrheit zu hören und zu lernen, nach der seine Seele dürstete. Nicht gegen, sondern für diese Auffassung seiner Beweggründe spricht auch der Umstand, daß er (2a) bei Nacht zu Jesus kam. Beweggründe der ersteren Art hätten nicht zu einem heimlichen nächtlichen Gang geführt, sondern zur Anknüpfung eines Disputiergespräches in der Öffentlichkeit. Der nächtliche Gang des Nikodemus zeigt vielmehr, daß er im Gegensatz zu seinen Amts- und Parteigenossen handelte, und daß er sich dieses Gegensatzes bewußt war. Nur so konnte er darauf kommen, seinen Besuch bei Jesus im Dunkel der Nacht zu verhüllen. Das war dann freilich Menschenfurcht, aber nicht niedrige Menschenfurcht aus gemein-selbstsüchtigen Beweggründen, sondern die Rücksicht, welche er, der selbst noch unsicher suchende und tastende Mann, seiner öffentlichen und amtlichen Stellung schuldig zu sein glaubte, als einer, auf dessen Tun und Lassen vieler Augen gerichtet waren.

Daß er Jesus allein getroffen, und die Unterredung unter vier Augen stattgefunden habe, ist nicht gesagt, auch nicht angedeutet, sondern durch den ganzen vorliegenden Bericht über das Gespräch ausgeschlossen. So wie er lautet, kann dieser Bericht

nur für den eines Augen- und Ohrenzeugen gelten wollen. Wir sollen also zum mindesten den Jünger Johannes als mit anwesend denken. Vgl. hierüber zu Kap. 4, 4 ff.

Dem Beweggrund, welcher den Besucher zu Jesus geführt hat, entspricht die Art, wie er das Gespräch beginnt. Er bringt dem Herrn von vornherein den Ausdruck seiner Überzeugung entgegen (2b): „Rabbi, wir wissen, daß du **von Gott** gekommen bist als Lehrer, denn niemand vermag diese Zeichen zu tun, welche **du** tust, es sei denn Gott mit ihm.“ In dem Plur. *οἴδαμεν* liegt nicht, daß Nikodemus von andern gesendet ist, auch nicht, daß er im Namen einer bestimmt begrenzten Gruppe redet, sondern nur die allgemeine Voraussetzung des Redenden, daß er nicht allein stehe mit dem überzeugenden Eindruck, welchen Jesus auf ihn gemacht hat. Wenn er sich dabei auf die Wunderzeichen beruft, welche Jesus getan hat, so darf er deshalb doch nicht auf eine Linie gestellt werden mit jenen vielen (2, 23), deren Glaube nur an den Wunderzeichen haftete. Sein Glaube bleibt nicht haften an den Wundertaten und dem Wundertäter, sondern ihm gelten die Wunderzeichen, welche Jesus getan hat, als göttliche Beglaubigung des Lehrers Jesus, und auf Jesus als *διδάσκαλος* von Gott gekommen, als gottgesandten und gottbeglaubigten Lehrer richtet sich sein Vertrauen. So gewinnt er, der hochangesehene schriftgelehrte Lehrer Israels, es über sich, sich als Schüler zu den Füßen dieses galiläischen Rabbi zu setzen, der die Schrift nicht schulmäßig gelernt hat (7, 15). Aber nur das allgemeine, daß er den Lehrer, bezw. seine Belehrung sucht, liegt in seinen Worten. Er nennt nicht gleich im ersten Atem auch die Gegenstände, über welche er Aufschluß wünscht, und kommt auch nachher nicht dazu, sie zu nennen. Will man dennoch darüber eine Vermutung aufstellen, so läßt sich nur etwa aus V. 3 rückwärts folgern, daß es ihm am Herzen gelegen haben wird, Näheres zu hören über die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, wie sie schon der Täufer als nahe verkündigt hatte,

und wie sie auch den Mittelpunkt der ersten öffentlichen Verkündigung Jesu bildete.

Jesus aber, obgleich er den Besucher freundlich aufnimmt, schneidet ihm doch sofort alles Vorbringen etwaiger Lehrfragen über das Reich Gottes gründlich ab durch die überraschende erste Erwiderung (3): ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Das heißt als Antwort (ἀπεκρίθη) auf die Rede, mit welcher sich Nikodemus eingeführt hatte: Du kommst um Belehrung zu mir als dem von Gott beglaubigten Lehrer. Aber wahrlich, die Belehrung tut es nicht! Kein bloßes Lehren und Lernen, sondern allein das Geborenwerden in ein neues Leben kann einem Menschen das Auge öffnen zum Schauen des Reiches Gottes. Das Zeitwort ἰδεῖν meint in diesem Zusammenhang nicht ein intellektuelles Einsichtnehmen in Natur und Wesen des Reiches Gottes, sondern das erfahrungsmäßige Wahrnehmen des Reiches Gottes als einer neuen Lebensmacht und Lebenswelt, worauf hier alles ankommt, welches aber dem noch außen Stehenden unmöglich ist. Wie das Licht der irdischen Welt nur erblickt, wer in sie hineingeboren ist, ebenso kann das Licht des Reiches Gottes nur erblicken, wem ein Hineingeborenwerden in diese neue Lebenswelt das Auge für sie geöffnet hat. Fraglich kann scheinen und ist viel umstritten, ob das ἄνωθεν bei γεννηθῇ örtlich zu verstehen ist „von oben", oder zeitlich „von Anbeginn, von vorne an". Für das erste wird geltend gemacht, daß in unserem Evangelium ἄνωθεν = „von oben" öfter vorkommt (3, 31; 19, 11. 23). Aber das kann nicht entscheiden, da auch die andere, zeitliche Bedeutung durchaus gesichert und im Neuen Testament vorkommend ist (Luk. 1, 3; Apg. 26, 5; Gal. 4, 9; vgl. auch Joseph. Antiqu. I, 18, 3). Überdies wird sie speziell in der Verbindung mit γεννᾶσθαι durch die verwandten Begriffe ἀναγεννᾶσθαι (1. Petr. 1, 3. 23) und παλιγγενεσία gestützt (s. unten). Dagegen spricht der Zusammenhang entscheidend gegen

die örtliche und für die zeitliche Bedeutung. Offenbar will dieser Ausspruch Jesu ein Paradoxon sein, es ist darauf angelegt, Verwunderung zu erwecken. Das tritt noch V. 7 hervor, wenn dort die nähere Erläuterung von Jesus damit eingeleitet wird: „Wundere dich nicht, daß ich sagte, ihr müßt γεννηθῆναι ἄνωθεν." Nimmt man aber ἄνωθεν in der Bedeutung „von oben", so wird damit die paradoxe Spitze des Postulates geradezu abgebrochen, ja der Ton würde dann, gegen die Wortstellung, gar nicht mehr auf das paradoxe γεννηθῇ, sondern auf ἄνωθεν fallen. Die Forderung würde nun dahin gehen, daß der Mensch im Gegensatz zu seiner Geburt von unten her, aus irdischem Fleisch und Blut, eine Geburt von oben, vom Himmel her erfahren müsse, um das Reich Gottes zu sehen. In seiner Bedeutung würde dann γεννᾶσθαι ἄνωθεν nicht verschieden sein von dem sonst bei Johannes geläufigen γεννᾶσθαι ἐκ θεοῦ, vgl. Joh. 1, 13; 1. Joh. 3, 9; 4, 7; 5, 1. 4. 18. Demnach müßte man mit Grund fragen, weshalb denn hier und nur hier für das bestimmte ἐκ θεοῦ das unbestimmte ἄνωθεν eingesetzt ist, während doch gerade hier, als Bedingung für das Sehen der βασ. τοῦ θεοῦ der schärfere Ausdruck γενν. ἐκ θεοῦ unmittelbar an die Hand gegeben wäre. Darauf ließe sich nur antworten, die Wahl von ἄνωθεν für ἐκ θεοῦ beruhe hier auf der wörtlichen Erinnerung an die eigene Rede des Herrn. Aber nun würde sich die Frage nur dahin umkehren, weshalb denn der Jünger Johannes dieses γεννᾶσθαι ἄνωθεν aus dem eigenen Munde des Herrn sonst nie wiederaufgenommen, sondern immer durch γενν. ἐκ θεοῦ ersetzt hat. Jedenfalls wäre mit dem so verstandenen ἄνωθεν die V. 5 folgende Erklärung des Paradoxons in dem Hauptpunkte schon vorweggenommen. Insbesondere würde dann unverständlich, wie der V. 4 in unmittelbarer Folge erhobene Einwand des Nikodemus sich mit völliger Ignorierung des betonten ἄνωθεν ausschließlich an den Begriff γεννᾶσθαι klammern kann. Dagegen kommt alles richtig zu stehen, sobald

man das nachgebrachte ἄνωθεν nur als eine Hervorhebung dessen versteht, was ohnehin in dem Begriff γεννᾶσθαι liegt. Geburt ist der erste Anfang des Lebens, γεννᾶσθαι ἄνωθεν also ein Hendiadyoin, ein Geborenwerden, so daß das Leben ganz von vorne beginnt. Als Postulat für bereits lebende Menschen bedeutet das dann von selbst auch ein δεύτερον γεννᾶσθαι (V. 4), ein ἀναγεννᾶσθαι (1. Petr. 1, 3. 23), eine παλιγγενεσία (Tit. 3, 5, vgl. πάλιν ἄνωθεν Gal. 4, 9). Statt zur Abmilderung dient also das ἄνωθεν vielmehr zur absichtlichen Verschärfung des Paradoxons: Kein Mensch kann das Reich Gottes sehen, wenn er nicht geboren wird wieder ganz von vorne. Selbstredend ist damit keine leibliche, sondern eine innerliche Neugeburt gemeint, aber doch eine wirkliche Geburt, ein wirklicher Wiederanfang des geistigen Lebens ganz von neuem.

So hat auch Nikodemus richtig verstanden. Die Ausleger tun ihm unrecht, wenn sie seine Antwort als ein grob fleischliches Mißverständnis des Wortes Jesu deuten. Nikodemus sagt (4[a]): πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν; Hier sind sich klar und bestimmt entgegengestellt das Erfahren einer Geburt und der Zustand des Greisenalters: Wie kann ein Mensch noch eine Geburt erfahren, wenn er schon hochbetagt ist? Aus dieser Entgegenstellung folgt zunächst: Nikodemus hat gut verstanden, daß das Wort Jesu ihn persönlich angeht, daß es ihm persönlich trotz seines hohen Alters die Erfahrung einer Geburt zumutet. Sodann folgt aus derselben Entgegenstellung: Nikodemus hat auch sachlich das Wort Jesu richtig verstanden von einer geistigen Neugeburt. Gegenüber dem Gedanken einer zweiten leiblichen Geburt wäre der Gegensatz γέρων ὤν ohne Sinn, da eine solche für jeden Menschen gleich undenkbar ist, ohne Unterschied des Alters. Eine geistige Neugeburt aber erscheint im jugendlichen Alter, solange das geistige Leben noch bildsam und biegsam ist, nicht ebenso undenkbar wie im Greisenalter, wenn das geistige Leben längst seine bestimmte Richtung und Eigenart erlangt, und

sich in dieser Eigenart je länger je fester ausgeprägt und eingesponnen hat. Ein ἄνθρ. γέρων ὤν ist in der Tat über die Möglichkeit neuer geistiger Entwicklungsanfänge schon lange hinaus. Im Bewußtsein dieser unbiegsamen Sprödigkeit des Alters empfindet Nikodemus die Forderung einer geistigen Neugeburt als eine Zumutung des ganz Unmöglichen, daß er, der Alte, wieder jung, der Greis wieder zum Kinde werde, daß er, der schon dem Ende seines Lebens nahe ist, wieder zurückkehren soll zu dessen Anfängen. Nur eben dies, in plastisch drastischem Ausdruck, wie er in der Lebhaftigkeit des Widerspruchs gebildet ist, besagt der zweite Fragesatz, welchen Nikodemus hinzufügt (4^b): „Er (ein ἄνθρωπος γέρων ὤν) kann doch nicht zum zweitenmal in seiner Mutter Leib eingehen und geboren werden?" Ein Junger vermag das freilich auch nicht. Aber ein Junger ist eben noch jung. Er braucht, um eine geistige Erneuerung zu erleben, nicht erst zurückzukehren zu den bildsamen Anfängen des Lebens, weil er noch in diesen Anfängen steht. Bei einem Greise dagegen scheint das Postulat einer geistigen Neugeburt allerdings zusammenzufallen mit der unmöglichen Zumutung, daß er sein ganzes bisheriges Leben durchstreiche, und wieder in seiner Mutter Leib zurückkehre, um sein Leben sowohl äußerlich als innerlich, körperlich als geistig wieder von vorne zu beginnen.

Somit enthält der Einwand des Nikodemus keineswegs, weder im ersten noch im zweiten Satze, eine Verzerrung des Wortes Jesu ins grob Sinnliche und Absurde. Wie hätte sonst auch Jesus auf diesen Einwand so antworten können, wie er V. 5—8 tatsächlich tut. Jesus straft nicht etwa den Nikodemus wegen seiner Stumpfsinnigkeit oder seiner Unwilligkeit zum Verstehen. Er belehrt ihn auch nicht, daß nicht von einer äußerlichen, sondern von einer innerlichen Neugeburt die Rede sei. Vielmehr läßt er sich auf die Frage des Nikodemus πῶς δύναται κτλ. ernstlich ein. Er zeigt ihm, daß für die notwendige

Neugeburt zum Reiche Gottes natürliche Vorbedingungen nicht in Betracht kommen, weil sie aus einer übernatürlichen Quelle stammt, die mit übernatürlicher Kraft wirkt. Zu diesem Zweck vervollständigt Jesus zunächst seinen Ausspruch dahin (5): „**Es sei denn, daß jemand geboren werde aus Wasser und Geist, so kann er nicht hineingelangen in das Reich Gottes.**" Der Ausdruck *εἰσελθεῖν εἰς τ. βασ. τ. ϑ.* ist in der Sache identisch mit dem recht verstandenen *ἰδεῖν τ. βασ. τ. ϑ.* in V. 3 (s. oben). Das Neue an dem zweiten Ausspruch, was hier allein den Ton hat, ist somit nur *ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος*. Von diesen beiden Begriffen muß aber wiederum der zweite den speziellen Ton haben. Denn alles Folgende bis V. 8 verweilt lediglich bei dem *πνεῦμα* als der bewirkenden Macht der Neugeburt, während der zuerst genannte Faktor *ἐξ ὕδατος* mit keinem Worte weiter erläutert oder auch nur erwähnt wird. Schon aus diesem Grunde kann *ἐξ ὕδατος* nur gemeint sein in einem Sinn, der in der damaligen Zeitlage dem Nikodemus ohne jede Erläuterung geläufig war. Nun war aber gerade damals „Wasser" als bedingender Faktor für das Eingehen in das nahende Reich Gottes eine jedem Israeliten gegenwärtige Vorstellung. Jüngst erst war das ganze Volk bewegt worden durch die gewaltige Predigt des Wüstenpropheten mit ihrer Forderung an alles Volk, sich für die nahe Erscheinung des Reiches Gottes zu rüsten durch bußfertigen Empfang einer Wassertaufe. „Wasser" als das reinigende Naturelement war damit diesem Geschlecht gesetzt zur sinnbildlichen Verbürgung der nahenden messianischen Sündenvergebung, vgl. in unserem Evangelium 1, 26. 31. 33. Auch jetzt dauert diese für das Reich Gottes vorbereitende Wassertaufe noch fort. Der Täufer Johannes ist auch jetzt noch am Taufen (3, 23), und in der nächsten Folgezeit läßt auch Jesus selbst diese Vorbereitungstaufe noch durch die Hand seiner Jünger vollziehen (3, 22; 4, 2). Wenn aber zu der Zeit dieses Gespräches Jesu mit Nikodemus die Wassertaufe zum Himmelreich die aktuelle Signatur der

jüngsten, noch immer fortdauernden religiösen Zeitbewegung war, so bedurfte das ἐξ ὕδατος allerdings keine Erläuterung. Nikodemus konnte es nur verstehen, und mußte es sofort verstehen als Beziehung auf eben diese Wassertaufe. Aber freilich, Jesus bezieht sich darauf nur, um zu sagen, daß Wasser allein es nicht tut, sondern „Wasser und Geist“. Vgl. 1. Joh. 5, 6 die ähnliche Zusammenstellung δι' ὕδατος καὶ αἵματος, welche dort ausdrücklich dahin erläutert wird: οὐκ ἐκ τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι. Inhaltlich haben beide Stellen keinen Zusammenhang, auch nicht in der Verwendung des Begriffes ὕδωρ, aber das Verhältnis der Betonung zwischen beiden Gliedern ist hier dasselbe: οὐκ ἐξ ὕδατος μόνον, ἀλλ' ἐξ ὕδατος καὶ ἐκ πνεύματος. Wasser, nämlich das Wasser der Johannestaufe, als das gottgeordnete Unterpfand der verheißenen Vergebungsgnade ist nur der vorbereitende Faktor für die Neugeburt zum Reiche Gottes. Die wirkliche Zueignung der Vergebungsgnade, und damit verbunden die wirkliche Setzung eines neuen Lebensanfanges der Kindschaft Gottes (1, 12 f.) geschieht erst und kann erst geschehen ἐκ πνεύματος „aus Geisteskraft“, scil. aus Kraft des heiligen Geistes Gottes. Der Täufer selbst hatte sein Taufen mit Wasser nur als eine geringe Vorstufe bezeichnet, und hatte im Anschluß an alttestamentliche Weissagung dem Taufen mit Wasser das Taufen mit dem heiligen Geist gegenübergestellt, welches erst der nach ihm kommende Messias vollziehen wird. Vgl. Kap. 1, 33; Matth. 3, 11 und Par., und in der alttestamentlichen Weissagung besonders die steigende Stufenfolge in Hes. 36, 25—27: „Ich will reines Wasser über euch sprengen, daß ihr rein werdet . . ., ich will euch ein neues Herz und einen neuen Geist geben, ich will meinen Geist in euch geben usw.“ Dem entspricht es, was Jesus hier sagt: Erst aus Geisteskraft (des heiligen Geistes) kann sich vollziehen, vollzieht sich aber auch wirklich die notwendige Neugeburt des Menschen für Gottes Reich. Der Artikel ist weder bei ὕδατος

noch bei πνεύματος zu vermissen. Ebenso wie das artikellose ἐξ ὕδ. seine nähere Bestimmtheit von der damaligen Wassertaufe empfängt, so das artikellose ἐκ πν. aus der für die messianische Zeit verheißenen Geistestaufe oder Geistesausgießung. Der ganze Ausspruch erweist sich so als vollkommen verständlich für den damaligen Hörer aus den ihm gegenwärtigen Vorstellungen. Damit entfällt jeder Grund, ihn zu deuten als einen geheimnisvollen Hinweis (sei es von Jesus selbst beabsichtigt, sei es von dem Evangelisten eingetragen) auf die künftige Institution der christlichen Taufe. Wenn nachmals in der christlichen Taufe sich Wasser- und Geistestaufe in Einem sakramentalen Akte unmittelbar verbunden haben, so ist das etwas Neues; es ist, wenn man so will, eine neue Erfüllung des Wortlautes unserer Stelle. Aber dadurch wird das Wort Jesu, so wie es im Laufe dieses Gesprächs sich an Nikodemus richtet, noch keine Weissagung auf die christliche Taufe. Mit einer so dunkeln Hindeutung auf eine noch unbekannte Stiftung der Zukunft hätte Jesus das Rätsel der neuen Geburt dem Verständnis des Nikodemus nicht näher gebracht, sondern nur noch weiter entrückt.

Auch die folgende Weiterausführung liegt durchaus auf der Linie des damaligen Gesprächsganges und der Zugänglichkeit für damaliges Verständnis. Nikodemus hat gemeint, für einen alten Mann wie er sei eine geistige Neugeburt nur denkbar, wenn er noch einmal könnte in seiner Mutter Leib zurückkehren, um sein ganzes Leben, äußerlich und innerlich, wieder von vorne zu beginnen. Speziell auf diese Wendung geht Jesus nun ein, wenn er fortfährt (6): „Was aus dem Fleisch geboren ist, das ist (und bleibt) Fleisch, und (nur) was aus dem Geist geboren ist, das ist Geist.“ Σάρξ ist die körperlich-animalische Natur des Menschen, und zwar je nach dem Zusammenhang entweder an sich, wie sie zum gottgewollten Wesen des Menschen gehört, oder aber empirisch mit speziellem Bezug auf die widergöttliche Beschaffenheit, welche ihr in der Menschheits-

entwicklung tatsächlich eignet und sich durch natürliche Zeugung und Geburt fortpflanzt von Geschlecht zu Geschlecht. In dem letzteren Sinne steht es augenscheinlich hier als die empirische menschliche σάρξ, sowie sie aus σάρξ gezeugt wird, und nur wieder eben solche σάρξ erzeugen kann. Der Sinn ist in Erwiderung auf jene Frage des Nikodemus: Für jeden vom Fleische Geborenen, ob alt oder jung, Greis oder Kind, ist die Erneuerung zu einem göttlichen Geistesleben gleich unmöglich. Selbst wenn ein Alter wirklich könnte in seiner Mutter Leib zurückkehren, um ganz von vorne zu beginnen, er würde doch nur wieder werden, was er zuvor war, ein vom Fleisch geborener Fleischesmensch. Nur wenn der Geist Gottes selbst mit seiner göttlichen Lebensmacht neugebärend über einen Menschen kommt, nur dann kann ein göttliches Geistesleben in ihm entstehen, dann entsteht es aber auch wirklich in jedem Menschen ohne Unterschied, da für das Wirken des Geistes Gottes natürliche Hindernisse nicht bestehen.

Dieses freie Wirken des Geistes wird nun im Folgenden noch besonders hervorgehoben und beleuchtet. Um die Verwunderung des Nikodemus endgültig zu überwinden, fährt Jesus fort (7): „Verwundere dich nicht, daß ich zu dir sagte, ihr müßt geboren werden von neuem," und nach dieser Einleitung (8): τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ· καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος. Fast allgemein werden diese Sätze als eine Gleichnisrede verstanden. Das Wehen des Windes werde hier zum Bilde gemacht für das Wirken des Geistes. In den ersten Sätzen sei lediglich vom natürlichen Windeswehen die Rede, und erst im Schlußsatz werde die Anwendung gemacht auf das entsprechende neugebärende Wirken des Geistes. Aber dagegen sprechen schwerwiegende Gründe. Zunächst ist der Gebrauch des Wortes πνεῦμα für Wind (ἄνεμος) ohne Analogie im Neuen Testament.

Denn Hebr. 1, 17 ist nur Zitat von Ps. 104, 4 nach der LXX, welche πνεῦμα in der Bedeutung „Wind“ auch sonst öfter hat. Häufiger ist es bei den Griechen, aber immer neben ἄνεμος das Seltenere und weniger Gebräuchliche. An unserer Stelle aber, wo unmittelbar vorher und nachher τὸ πν. der Geist Gottes ist, erscheint es besonders unangängig, plötzlich in der Mitte als neutestamentliches Unikum die Übersetzung „Wind“ zu statuieren. Gerade die supponierte Absicht der Vergleichung von Wind und Geist hätte eher dazu führen müssen, die beiden zu vergleichenden Größen in der Wortbezeichnung auseinanderzuhalten, als sie zu vermischen. Ebensowenig könnte die ungewöhnliche Wahl des Wortes πν. nur der Absicht entstammen, den Gleichklang τὸ πνεῦμα . . . πνεῖ zu erzielen. Sollte wirklich nur vom Winde geredet werden, so würde es hier ebensogut heißen ὁ ἄνεμος πνεῖ, wie es 6, 18 heißt ἀνέμου πνέοντος. Ferner: Wie würde nun die majestätische Aussage τὸ πν. ὅπου θέλει πνεῖ in ihrer Bedeutung einschrumpfen! Da der Wind nicht aus eigenem Willen weht, weder nach alter noch neuer Naturanschauung, so müßte die Bedeutung dieses Satzes auf die bloße Negative reduziert werden, daß das Wehen des Windes nicht abhängig sei von menschlichem Wollen. Damit geschieht aber dem souveränen Klang der Aussage nicht sein Recht. Besser ließe sich vielleicht fertig werden mit dem folgenden Satze: καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκ., ἀλλ' οὐκ οἶδ. πόθ. ἔρχ. κ. ποῦ ὑπ. Zwar wäre das nächste Verständnis auch hier ausgeschlossen, weil ja, wenn der Wind brausend einherfährt, in der Tat jedermann weiß, wo sein Wehen herkommt und hingeht. Aber man könnte dann das πόθ. ἔρχ. κ. ποῦ ὑπάγ. deuten von dem Orte des Ursprungs, von welchem der Weg des Windes erstlich anhebt, und von dem Ort des Verbleibens, wo sein Weg schließlich mündet. Dafür könnte man vergleichen Pred. 11, 5: „Du weißt nicht, was der Weg des Windes ist.“ Unüberwindliche Schwierigkeit bereitet dagegen wieder der dritte Satz mit seiner Schlußanwendung οὕτως

ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος. Das könnte nur dahin verstanden werden: Dem, welcher ein Windesgeräusch hört, ohne um des Windes Ursprung und Verbleiben zu wissen, gleicht jeder von dem Geist Geborene. So wäre das bloße Hören des Geräusches, welches der Wind draußen in der Natur verursacht, als Bild gewählt für ein innerliches Neugeborenwerden von dem Geiste Gottes. Man fragt sich vergeblich, warum nicht, wenn diese Vergleichung beabsichtigt war, statt von einem bloßen Hören der Windesstimme, zum mindesten gesagt war „du spürst seine Kraft". Vergleichen läßt sich, aber nicht zugunsten, sondern zu ungunsten der herrschenden Auffassung Xenoph. Memor. IV, 3. 14: Καὶ ἄνεμοι αὐτοὶ μὲν οὐχ ὁρῶνται, ἃ δὲ ποιοῦσι φανερὰ ἡμῖν ἐστι, καὶ προσιόντων αὐτῶν αἰσθανόμεθα . . . ἃ χρὴ κατανοοῦντα μὴ καταφρονεῖν τῶν ἀοράτων, ἀλλ᾽ ἐκ τῶν γιγνομένων τὴν δύναμιν αὐτῶν καταμανθάνοντα τιμᾶν τὸ δαιμόνιον. Dazu kommt, daß auch die negative Aussage von dem Winde, man wisse nicht um dessen Ursprung und Ziel, durchaus keine Anwendung verträgt auf die Kenntnis des Wiedergeborenen von dem Geiste, als ob ein solcher nicht wüßte, daß der ihn neugebärende Geist von Gott kommt und zu Gott führt. Nach alledem scheint es geboten, die übliche Fassung des πνεῦμα in den beiden ersten Sätzen von dem natürlichen Winde abzulehnen, und auch hier durchweg festzuhalten an der stehenden neutestamentlichen Bedeutung von πν. = Geist (vgl. Bengel, Steinmeyer). Aber freilich darf man nicht mit Bengel annehmen, es finde hier eine Gleichsetzung statt zwischen dem Geiste Gottes einerseits, und jedem vom Geiste Geborenen andrerseits, indem der wiedergeborene Geistesmensch nach vox und voluntas dem Geiste Gottes gleiche: Homo, in quo spiritus spirat, . . . vocem spiritus propagat, voluntate per spiritum liberato. Diese Andeutung verträgt keine klare Durchführung. Weder die erste Aussage „der Geist weht, wo er will", noch die zweite von der Hörbarkeit seiner Stimme bei Verborgenheit seines Woher und Wohin läßt sich

in irgend passender Weise auf jeden vom Geist Geborenen übertragen. Ebensowenig läßt sich mit Steinmeyer der Schlußsatz οὕτως ἐστ. κτλ. statt als Gleichsetzung als Entgegensetzung zu dem Vorhergehenden fassen, etwa in dem Sinne: Du (Nikodemus) hörst wohl des Geistes Stimme, aber du weißt noch nicht sein Woher und Wohin. So (daß er das Woher und Wohin des Geistes kennt) verhält es sich bei jedem vom Geist Geborenen. Wie undeutlich wäre dann der Ausdruck, und wie dunkel auch noch immer der Rede Sinn! Vielmehr wird man zunächst das berechtigte Moment an der herrschenden Auffassung beachten und festhalten müssen, daß nämlich in den ersten Sätzen von V. 8 zwar nicht vom natürlichen Winde, wohl aber von dem Geiste als einem Winde geredet wird, und zwar im Gegensatz zu den Winden der Natur. Wörtlich: **„der Geist (der Geisteswind), wo er will, da weht er.“** Das will sagen: die natürlichen Winde wehen nur dort, wohin die gegebene Richtung ihres Weges sie führt. Der Geisteswind aber weht in ungebundener Freiheit, bald hier bald dort ohne eine andere Regel und Richtschnur als die seines eigenen souveränen Freiwillens. Auf diesem Sachverhalt beruht dann diejenige Erfahrung von dem Geisteswinde, welche auch Nikodemus bereits kennt. Daher die Anrede in der zweiten Person: **„Und seine (des Geisteswindes) Stimme hörst du, aber du weißt nicht, von wo er kommt, und wohin er geht.“** ἡ φωνὴ αὐτοῦ ist dann nicht etwa nur die Stimme des Geistes, welche laut wird in verbo et sono evangelii (Bengel, Steinmeyer), sondern, da die bildliche Vorstellung des Geistes als Wind in diesem ganzen Satze fortdauert, das Rauschen des Geisteswindes, d. h. die ganze Summe von äußeren Erscheinungen, in welchen sich das Wirken des göttlichen Geistes einem Beobachter wie Nikodemus deutlich und mächtig als solches bekundet. Dann kann aber das Nichtwissen um Woher und Wohin, welches in Gegensatz zu dieser Wahrnehmung gestellt wird, nicht eine Unkenntnis um den ersten Ursprung und das letzte Ziel der be-

obachteten Geistesbewegung meinen. Daß hier ein Wehen des göttlichen Geistes zu Grunde liegt, welches seinen Ursprung und sein Ziel in Gott hat, das ist auch dem ehrlichen Beobachter schon aus dem vernommenen Geistesrauschen selbst unmittelbar erkennbar, vgl. das Bekenntnis des Nikodemus in V. 2: οἴδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας κτλ. Kontextmäßig muß vielmehr dieses Nichtwissen um das Woher und Wohin des Geistes beruhen auf der ersten Aussage τὸ πν. ὅπου θέλει πνεῖ, d. h. es kann damit nur gemeint sein, im Gegensatz zu der offensichtlichen Bahn der natürlichen Winde, ein Nichtwissen um den Weg, welchen das Wehen des göttlichen Geistes auf Erden unter den Menschen nimmt. Wer den natürlichen Wind rauschen hört, der weiß, von welcher Seite er kommt, und in welcher Richtung er weiterfährt. Wer den Geisteswind rauschen hört, der weiß davon nichts. Er nimmt wohl die äußeren Erscheinungen der Geistesbewegung wahr, wo sie gerade in seiner Umgebung auftreten. Aber das Woher und das Wohin dieses Geisteswehens, der Weg, auf welchem es jetzt hierher kommt, und jetzt dorthin geht, das bleibt ihm ein verborgenes Geheimnis, weil es für die Freimacht des göttlichen Geistes bindende Bedingungen und natürliche Regeln seines Wirkens unter den Menschen schlechthin nicht gibt. Wenn dann fortgefahren wird οὕτως ἐστ. κτλ., d. h.: „Ebenso verhält es sich mit jedem, der geboren ist aus dem Geiste," so muß es, sofern man nicht dem Wortlaut Gewalt antun will, dabei bleiben, daß hier dem ἀκούων τὴν φωνὴν τοῦ πνεύματος jeder γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος gleichgesetzt wird. Aber nicht dem Hörer des natürlichen W i n d e s jeder vom G e i s t Geborene, sondern dem H ö r e r des Geistesrauschens, wie Nikodemus selbst es schon ist, jeder G e b o r e n e aus dem Geiste. Obgleich nämlich ein solcher nicht nur das Geistesrauschen gehört, sondern die innerlich neugebärende Wirkung des Geistes an sich selbst erfahren hat, so bleibt er doch dem Hörer des Geistesrauschens darin gleich, daß er keine Kenntnis hat von dem Wege des Geistes unter den

Menschen. Der Geist ist neugebärend über ihn gekommen, ohne daß er weiß, woher und warum er gerade zu ihm kam, und ohne daß er etwa nun aus der eigenen Erfahrung berechnen könnte, wie und wohin der Geist seinen Weg weiter nehmen wird. Jeder Wiedergeborene ist, was er ist, nicht aus irgend welchen erkennbaren Naturbedingungen und Voraussetzungen, sondern lediglich aus des Geistes eigener unbedingter Freiwahl und Freimacht, die als solche vor- und nachher für jede menschliche Einsicht unzugänglich ist. So stellt sich alles in V. 8 Gesagte nur dar als Ausführung des einen an der Spitze stehenden majestätischen Haupt- und Grundsatzes: Der Geist weht, wo er will!

Wenn nun in V. 9 Nikodemus trotz alledem bei der Frage beharrt (vgl. V. 4): „Wie kann das geschehen?“, so hat dieses wiederholte Fragen nach der Möglichkeit einer Neugeburt an dieser Stelle des Gespräches keine innere Berechtigung mehr. Nachdem Jesus ihm die Freimacht des Geistes Gottes vorgehalten hat, welcher weht, wo er will, durfte ein Mann wie Nikodemus sich nicht mehr auf die Frage nach der natürlichen Möglichkeit versteifen. Es zeigt sich darin, daß die glaubenswillige Lernbegier, mit der er zu Jesus kam, hier bei einem Stein des Anstoßes angelangt ist, an welchem sie zu scheitern in Gefahr steht. Daher nimmt auch an dieser Stelle, aber erst hier, die Gegenrede Jesu einen rügenden Ton an (10): *σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις;* Der Artikel vor *διδάσκαλος* wird kaum zu deuten sein „der allgemein bekannte und anerkannte Lehrer.“ Von einer sonderlichen Autoritätsstellung des Nikodemus unter den damaligen Lehrern Israels wissen wir nichts. Auch bekäme so die Rede Jesu eine wenig passende ironische Farbe. Der Artikel hat nicht einen ironischen, sondern einen direkt strafenden Sinn: Du bist der, welcher es unternimmt, das Volk Gottes zu lehren, und du willst nicht verstehen, was ich dir eben über die

schrankenlose Freimacht des Geistes gesagt habe? Denn natürlich ist dann auch die zweite Frage κ. τ. οὐ γινώσκεις nicht verwundert, sondern rügend gemeint, von dem innerlichen Sichsträuben des Nikodemus gegen das Verstehen. So hat die Gegenüberstellung zweischneidige Schärfe. Einmal: Du willst der sein, welcher Israel lehrt, während du nicht einmal das verstehst? Und: Während du der bist, welcher Israel lehrt, willst du nicht einmal das verstehen?

Aber wie scharf auch Jesus das Widerstreben des Nikodemus rügt, er ist doch weit entfernt, ihn um deswillen aufzugeben. Jesus will vielmehr sein inneres Widerstreben überwinden, will ihm zum Siege verhelfen über die Regung des Unglaubens. Zu diesem Zwecke hält er ihm zunächst die feierliche Versicherung entgegen (11ᵃ): **„Wahrlich, wahrlich ich sage dir: Was wir wissen, reden wir, und was wir gesehen haben, zeugen wir."** Die Pluralform hat mancherlei Deutung gefunden. Jedenfalls darf sie nicht als bloße Redefigur angesehen werden, zumal Jesus gleich darauf in V. 12 von seinem persönlichen Reden und Zeugen in der ersten Person des Singular spricht. Somit ist das Subjekt des Zeugens in V. 11 zu unterscheiden von dem in V. 12. In V. 11 redet Jesus noch nicht von seinem persönlichen Zeugnis, sondern allgemein von dem öffentlichen prophetischen Zeugnis, so wie es nach langer Zeit des Schweigens jetzt wieder an Israel ergeht. Dieses Zeugnisses Träger war aber nicht er allein, sondern schon vor ihm Johannes der Täufer, und dann erst, und zwar zur Zeit noch neben dem Täufer, er selbst, Jesus. Wie er schon in V. 5 mit ἐξ ὕδατος anknüpfte an das Wirken dieses seines Vorläufers und Mitarbeiters (s. oben), ebenso faßt er hier dessen Zeugnis nach Art und Beschaffenheit mit dem seinen zusammen als prophetisches Zeugnis, genauer, als ein Zeugen in unbedingter Gewißheit (ὃ οἴδαμεν), und als ein Zeugen aus eigener innerer Anschauung der göttlichen Wahrheit (ὃ ἑωράκαμεν), wie sie Gott durch Offenbarung seinen Propheten

verleiht. Gegen diese Fassung spricht nicht, daß der Täufer seinerseits von Jesus als dem vom Himmel Gekommenen ein ἑωρακέναι in einzigartigem Sinne prädiziert (3, 32): ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν, τοῦτο μαρτυρεῖ, oder daß der Evangelist im einzigen Sinne von Jesus sagt (1, 18): „Gott hat niemand je gesehen, — der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoß ist, der hat ihn erklärt." Es ist eben etwas anderes, ob der Täufer oder der Evangelist ihrerseits von der einzigen Autorität Jesu reden als auf seiner himmlischen Herkunft und seinem entsprechend einzigartigen ἑωρακέναι beruhend, oder ob Jesus seinerseits in Anerkennung der prophetischen Sendung und von Gott stammenden Erleuchtung des Täufers sagt, das gegenwärtige Geschlecht Israels sei mit Zeugen begnadigt, welche gesehen haben, was sie zeugen. — Dennoch finden diese Zeugen kein Gehör bei diesem Geschlecht (11^b): „und unser Zeugnis nehmt ihr nicht an." Die Anrede geht an das jetzige Geschlecht Israels, vertreten durch seine geistlichen Führer, welche sich ablehnend stellten zu den gottgesandten Zeugen dieser Zeit, zu Johannes sowohl (1, 19—25), wie zu Jesus (2, 18—20). Zu ihnen gehört auch Nikodemus, äußerlich durch Amt und Stellung, und in diesem Augenblick insoweit auch innerlich, als er durch sein Widerstreben gegen das eben vernommene Zeugnis Jesu in Gefahr steht, sich der Verwerfung der Zeugen Gottes mitschuldig zu machen.

Die Anrede an die ungläubigen Führer Israels und das von ihnen geführte Geschlecht geht auch in V. 12 noch fort: **„Wenn ich das Irdische euch sagte, und ihr glaubet nicht, wie werdet ihr, wenn ich euch das Himmlische sage, glauben?"** Hier redet nun Jesus speziell von sich und von seiner Verkündigung, und zwar unterscheidet er solches, was er schon gesagt hat (τὰ ἐπίγεια), und solches, was er noch zu sagen hätte (τὰ ἐπουράνια), wenn er nur Glauben dafür erwarten dürfte. Aber der Unglaube, welchen er bisher mit der Bezeugung des Irdischen

bei den Führern Israels gefunden hat, lasse ihn erst recht keinen Glauben erwarten für eine Bezeugung des Himmlischen. Gleichwohl bildet diese Frage hier nur den einleitenden Übergang zu einer wirklichen Bezeugung des Himmlischen an Nikodemus, welche mächtig zum Glauben ruft und lockt. Obgleich also Jesus in der Frage πῶς . . . πιστεύσετε den Nikodemus noch miteinbefaßt, so unterscheidet er ihn doch im Folgenden tatsächlich von denen, bei welchen er Glauben für „das Himmlische" nicht erwartet. So liegt für Nikodemus in jener Frage zugleich die Aufforderung, sich durch entschlossene Überwindung seines Widerstrebens von seinen ungläubigen Amts- und Volksgenossen zu scheiden, und sich für die gläubige Aufnahme der folgenden Bezeugung des Himmlischen innerlich zu rüsten.

Wie ist aber diese Unterscheidung von τὰ ἐπίγεια und τὰ ἐπουράνια zu verstehen? Man hat versucht, den Unterschied nur zu beziehen auf die Form des Lehrens. Dem bisherigen Reden in irdischen Bildern werde das bildlose unmittelbare Reden von den himmlischen Dingen gegenübergestellt (so schon Calvin, unter den Neueren z. B. Holtzmann mit Vergleichung von 16, 25). So wäre dann der Gegenstand der Rede in beiden Fällen der gleiche, τὰ ἐπίγεια wäre gegenständlich auch schon ein ἐπουράνιον, nur in irdisch veranschaulichter Form. Aber die vorliegende reine Gegenüberstellung des Irdischen und des Himmlischen als zwei verschiedener Gegenstände der Rede schließt diese Auffassung aus. Dazu kommt, daß die bisherige Rede Jesu an Nikodemus von der notwendigen Neugeburt durch den Geist Gottes keineswegs nur ein bildliches, sondern ein direktes Reden von göttlichen Wirkungen und geistlichen Vorgängen war. Nicht einmal in V. 8 wurde, wenn wir recht verstanden haben, von irdischen Winden geredet, sondern direkt von dem Geisteswinde. Somit werden wir bei der sachlichen Fassung des Unterschiedes zu bleiben haben. Jesus unterscheidet zwischen solchen Dingen und Vorgängen, deren Ort die Erde, und solchen, deren Ort der Himmel ist. Ein ἐπίγειον

in diesem Sinne ist die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, mit deren Verkündigung Jesus sein öffentliches Wirken begonnen hat, ein ἐπίγειον auch die Neugeburt durch den Geist Gottes, von der er eben dem Nikodemus gesagt hat als der notwendigen Bedingung des Eingehens in dieses Reich Gottes für den auf Erden lebenden Fleischesmenschen. Ebenso gehört zu den „irdischen Dingen", was Jesus 2, 19 den Juden bezeugt hat von seinem bevorstehenden Neuaufrichten des Tempels der Anbetung Gottes auf Erden. Dann können aber im Gegensatz hierzu τὰ ἐπουράνια nicht sein die göttlichen Ratschlüsse der Erlösung (Meyer u. a.), da diese doch die irdische Verwirklichung des Reiches Gottes mitumfassen, und in dieser Verwirklichung selbst irdischen Vollzug finden und irdische Gestalt gewinnen. Sie können unmöglich als das im Himmel Befindliche unterschieden sein von ihrer eigenen auf Erden geschehenden Ausführung. Ebensowenig kann τὰ ἐπουράνια nach älterer Auffassung gemeint sein von den innergöttlichen Geheimnissen der Trinität, da Jesus sich darüber auch nach dem Johannes-Evangelium niemals näher verbreitet hat. Er geht in dieser Richtung niemals hinaus über den einfachen Ausdruck seines Bewußtseins um sein Vordasein beim Vater. Nicht von rückwärts liegenden, sondern von vorwärts liegenden himmlischen Dingen hatte er noch viel zu sagen. Er hatte zu zeugen außer von der irdischen auch von der himmlischen Verwirklichung des Reiches Gottes, hatte davon zu sagen, wie es im Himmel zu grundlegendem Bestande kommen wird mit seiner Erhöhung zu himmlischer Herrlichkeit und himmlischem Wirken beim Vater für die Seinen, und wie es sich vollenden wird mit der Verherrlichung der erlösten Gemeinde im Himmel, wenn sie sein wird, wo er ist, und die Herrlichkeit schauen wird, die ihm der Vater gegeben hat. Von diesen zukünftigen himmlischen Dingen hören wir in der Tat Jesus in unserem Evangelium noch oft und nach-

drücklich zeugen, vgl. nur beispielsweise 5, 28 f.; 6, 62; 11, 25 f.; 12, 23. 32; 14, 2 f.; 17, 5. 24.

Sofort folgt aber auch hier schon ein erster Ausblick auf diese *ἐπουράνια*. Wenigstens entspricht es, nachdem V. 12 ein Reden von zukünftigen himmlischen Dingen angekündigt war, nur der dadurch geweckten Erwartung, wenn nun in V. 13 von einem *ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανόν* und in V. 14 von einem *ὑψοῦσθαι* des Menschensohnes gesagt wird. Es wird freilich darauf ankommen, wie die in V. 13 jedenfalls vorliegende Ungenauigkeit oder Unvollständigkeit des Ausdrucks gemeint und entstanden ist. Wenn wir den kritisch verdächtigen Zusatz *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* (fehlt in ℵ BL) zunächst beiseite lassen, so lautet die Aussage, in johanneisch loser Anknüpfung mit *καί*: „Und niemand ist aufgestiegen in den Himmel, außer der, welcher vom Himmel herabstieg, der Sohn des Menschen.“ In buchstäblicher Genauigkeit genommen würde das besagen: Was kein Mensch je getan, das habe er, Jesus, getan, er sei hinaufgestiegen in den Himmel. Das wäre aber damals im Munde Jesu eine sinnlose, unmögliche Aussage. Denn bei *ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν* mit den Sozinianern nur an visionäre Entzückung Jesu in den Himmel zu denken, oder (z. B. Beyschlag) nur an geistige Erhebung zum Himmel behufs Erkenntnis des Göttlichen, ist beides an sich (vgl. dagegen 6, 62; 20, 17) und dicht neben *ὁ ἐκ τοῦ οὐρ. καταβάς* doppelt unmöglich. Eher könnte man noch mit neueren Kritikern annehmen, daß das Perf. *ἀναβέβ.* sich hier von dem Standpunkt des Evangelisten aus eingeschlichen habe als rückschauender Hinweis auf die inzwischen längst erfolgte Auffahrt Jesu zum Himmel, wenn nur ein solches schriftstellerisches Versehen nicht so unglaublich plump wäre, und wenn nur im gleich folgenden Satze nicht ausdrücklich von der zukünftigen Erhöhung des Menschensohnes als einem zur Zeit noch bestehenden Postulate (*δεῖ ὑψωθῆναι*) gesagt wäre. Steht aber fest, daß das von jedem andern Menschen verneinte Prädikat *ἀναβέβ. εἰς*

τ. οὐρ. auf die einzige Ausnahme, Jesus, nicht buchstäblich übertragen werden kann, so kann sich nur fragen, welches Moment in dieser Aussage als das wesentliche und demgemäß auf Jesus zu übertragende anzusehen ist. Die überwiegende Mehrzahl der neueren Ausleger sind der Meinung, nicht die Bewegung des *ἀναβαίνειν*, sondern nur ihr mit dem Perf. *ἀναβέβ.* angedeutetes Ergebnis, das Sein im Himmel, oder, da das auch nicht passen will, das frühere Gewesensein im Himmel sei zu übertragen. Das Satzgefüge müßte dann so vervollständigt werden: Kein Mensch ist jemals (aus diesem irdischen Dasein) in den Himmel hinaufgestiegen (und hat die himmlischen Dinge geschaut, so daß er nun als ein aus dem Himmel Zurückgekehrter die himmlischen Dinge verkünden könnte), sondern nur der, welcher aus dem Himmel (aus seinem vormenschlichen Dasein im Himmel) zur Erde herabkam, der Sohn des Menschen (scil. nur der ist im Himmel gewesen, und vermag den Menschen das Himmlische zu bezeugen). So wäre nun der ganze Satz nur eine Begründung dafür, daß er, Jesus, in der Tat und er allein legitimiert sei, von himmlischen Dingen zu reden und würde wesentlich gleichen Inhaltes sein mit jenem Satz des Evangelisten 1, 18: *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.* Hier sieht man auch, wie der kritisch verdächtige Zusatz *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* in den Text unserer Stelle gekommen sein kann, nämlich aus dieser vermeintlichen Parallele, als dem Kontext angepaßte Umformung des dortigen *ὁ ὢν εἰς τ. κόλπ. τ. πατρ.* Aber diese Art der Vervollständigung ist überaus umständlich und künstlich, insbesondere wird so dem *οὐδ. ἀναβέβ. εἰς τ. οὐρ.* unglaublich viel aufgeladen. Das *ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανόν*, was expressis verbis von jedem andern Menschen verneint ist, würde nun auch bei Jesus verneint bleiben. Dagegen würde das, was nur stillschweigend hinzugedacht werden soll, daß niemand Himmlisches geschaut und himmlische Kunde zur Erde herabgebracht habe, den

ausschließlichen Ton haben, und bei Jesus bejaht zu denken sein. Warum heißt es dann nicht, statt des nur verwirrenden *οὐδ. ἀναβέβ. εἰς τ. οὐρ.*, in Analogie mit 1, 18: *καὶ οὐδεὶς ἑώρακεν τὰ ἐπουράνια εἰ μὴ ὁ ἐκ. τ. οὐρ. καταβὰς κτλ.*, oder auch noch kürzer, und doch deutlich: *καὶ οὐδεὶς καταβέβηκεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, εἰ μὴ ὁ υἱ. τ. ἀνθρ.* Auf den Versuch, das *οὐδ. ἀναβέβ.* dem Sinne nach in ein *οὐδ. καταβέβ.* umzukehren, läuft in der Tat diese Auffassung hinaus.

Sehr viel mehr dem Wortlaut angemessen und näher liegend erscheint es, mit alten und älteren Auslegern die Aussage *ἀναβέβ. εἰς τ. οὐρ.* allerdings direkt auf Jesus zu übertragen, nur mit dem Vorbehalt, daß in der Übertragung das tempus perfectum sich durch die Natur der Sache in das futurum verwandelt, oder genauer, daß das zunächst erfahrungsmäßig allgemein verneinte Prädikat in der Übertragung auf Jesus zu einem Postulate wird, welches sich bei diesem einen unbedingt verwirklichen muß. Der Gedanke ist dieser: Kein Mensch ist jemals (als Abschluß seines Erdenlebens) in den Himmel aufgefahren. Natürlich nicht, denn „wer von der Erde ist, ist von der Erde" (3, 31), „was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch" (V. 6) und kann den Himmel nicht ererben. Was aber bei keinem Menschen je stattgefunden hat und stattfinden konnte, das wird zur Notwendigkeit bei dem, welcher aus dem Himmel herabstieg zur Erde, um der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, der Menschheitssohn zu sein. Ihm steht, weil er vom Himmel ist, die bisher allen Menschen verschlossene Tür zum Himmel offen, sein Erdenweg muß und wird dort münden, von wo er ausgegangen ist, im Himmel. So hat dann dieser Spruch seine Parallele nicht an dem Satz des Evangelisten 1, 18, sondern an dem andern Jesuswort 6, 62: *ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον;* Wäre der Zusatz *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* echt, dann würde er auch bei dieser Auffassung in Analogie mit der Parallele 6, 62 als Partic. Imperfecti zu

verstehen sein = ὃς ἦν (τὸ πρότερον) ἐν τ. οὐρ. Er würde nach ὁ υἱ. τοῦ ἀνθρ. den schon vorangestellten Part.-Satz ὁ καταβ. ἐκ τ. οὐρ. in der Sache wieder aufnehmen. In keinem Fall könnte das Partizipium als überzeitliches Präsens verstanden werden von einem übergeschichtlichen Sein im Himmel, welches durch den geschichtlichen Akt der Menschwerdung unberührt bliebe. Das wäre ein biblisches Unikum. Ebensowenig aber könnte das Sein im Himmel nur bezogen werden auf den dauernden inneren Verkehr des irdischen Jesus mit dem Vater. Freilich kann man bei der angegebenen allein möglichen Fassung fragen, weshalb denn das mehrdeutige Part. ὁ ὤν gewählt ist für ein unzweideutiges ὃς ἦν, und welchem Zwecke denn die nochmalige Betonung des Vordaseins im Himmel dient, nachdem doch dasselbe schon in ὁ καταβ. ἐκ τ. οὐρ. mit großem Nachdruck gesagt war. Es werden wohl diejenigen Handschriften das Ursprüngliche haben, bei welchen dieser Zusatz fehlt.

Ein einziges Bedenken gegen die vorstehende Auffassung von V. 13 könnte darin gefunden werden, daß in der Anwendung auf Jesus die entsprechende Umformung des Prädikats ἀναβέβ. stillschweigend dem Leser überlassen bleibt. Wie sehr auch diese Umformung in der Natur der Sache liegt, so könnte man doch behufs noch größerer Deutlichkeit eine ausdrückliche Wiederaufnahme des Prädikates wünschen, etwa durch einen Zusatz nach ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ.: τοῦτον δεῖ ἀναβῆναι (oder ὑψωθῆναι) εἰς τὸν οὐρανόν. In Wirklichkeit fehlt aber das Vermißte gar nicht. Es liegt im unmittelbar Folgenden (14) vor. Da wird ausdrücklich gesagt: ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, nur geschieht es nicht in einem bloßen Zusatze, sondern in einem neuen selbständigen Satze, der aber, nur durch ein Komma getrennt, als Fortsetzung von V. 13 zu lesen ist. Zum selbständigen Satze wird er nur deshalb, weil die Erhöhung des Menschensohnes nicht nur für ihn selbst als notwendig aufgezeigt werden soll, sofern er vom Himmel ist, sondern auch für seine

Menschheitsbrüder, sofern der Glaube an den Erhöheten auch ihnen das ewige Leben geben und damit den Himmel öffnen soll. Zur Illustrierung dieser Heilsnotwendigkeit seiner Erhöhung zieht Jesus die alttestamentliche Geschichte von der ehernen Schlange herbei, 4. Mos. 21, 8 f. Als das Volk in der Wüste unter der tödlichen Schlangenplage dahinstarb, hatte Moses auf Gottes Geheiß ein ehernes Schlangenbild hochaufgerichtet im Lager, damit jeder, der zu diesem Schlangenbild als dem gottverordneten Mittel des Heils gläubig aufblickte, genesen und leben sollte. Mit Bezug darauf heißt es (V. 14 u. 15): „**und wie Moses erhöht hat die Schlange** (den ὄφις) **in der Wüste, so muß erhöht werden der Sohn des Menschen, damit jeder, welcher seinen Glauben auf ihn richtet** (πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτόν, so wie die Väter in der Wüste den Blick gläubig richteten auf den ὄφις), **ewiges Leben habe** (so wie jene die Genesung zum zeitlichen Leben empfingen)." Hinter ὁ πιστεύων ist nämlich nicht εἰς αὐτόν (Rec.) oder ἐν αὐτῷ (jetzt meist bevorzugt nach B) oder ἐπ' αὐτῷ, sondern mit Lachmann nach A ἐπ' αὐτόν zu lesen. Daß die ungewöhnliche, sonst nur in der Apostelgeschichte vorkommende Bezeichnung des Glaubens an Christus durch ἐπί mit dem Akkusativ hier Korrektur sein sollte, ist nicht anzunehmen. Veranlaßt ist sie aber in diesem Zusammenhang durch die Beziehung auf 4. Mos. 21, 9 LXX: καὶ ἐγένετο ὅταν . . . ἐπέβλεψεν (ἄνθρωπος) ἐπὶ τὸν ὄφιν τὸν χαλκοῦν, καὶ ἔζη. Freilich wäre ἐν αὐτῷ in Verbindung mit πιστεύων auch ungewöhnlich. Aber diese Lesart verdankt ihre Entstehung (vermutlich auf dem Umweg über ἐπ' αὐτῷ) der dem christlichen Leser naheliegenden Verbindung mit dem folgenden ἔχῃ ζ. αἰ., welche Verbindung auch heute noch bevorzugt wird von Auslegern, die dieser Lesart folgen: „d a m i t j e d e r G l a u b e n d e i n i h m (in dem erhöhten Menschensohn) d a s e w i g e L e b e n h a b e." In Wirklichkeit ist jedoch diese Verbindung gerade hier ausgeschlossen, weil sie der hier allein maßgebenden Analogie widerspricht. Denn nicht

in dem ehernen ὄφις fanden die Israeliten Genesung und Leben, sondern nur kraft göttlichen Heilswillens in dem gläubigen Blick auf den ὄφις, vgl. Weish. Sal. 16, 7 von derselben Schlangengeschichte: ὁ γὰρ ἐπιστραφεὶς οὐ διὰ τὸ θεωρούμενον ἐσώζετο, ἀλλὰ διὰ σὲ τὸν πάντων σωτῆρα. Somit brauchen wir auch nach dem nächsten und entscheidenden Vergleichungspunkt zwischen jener Erhöhung des ὄφις und der des Menschensohnes nicht erst mühsam zu suchen, da er in V. 15 direkt ausgesprochen ist: Die Erhöhung hat hier den gleichen Zweck wie dort: damit den über die Erde Erhobenen jedermanns Blick finden könne, und das gläubige Aufschauen zu ihm den Todverfallenen das Leben gebe. Insoweit lag auch der Sinn des Spruches im Bereich des Verständnisses für die damaligen Hörer, sowohl für Nikodemus wie für den als Ohrenzeugen der Unterredung anwesenden Evangelisten. Daß Jesus, um Gegenstand lebenschaffenden Glaubens werden zu können für alle, die unter dem Fluche des Todes liegen, der Niedrigkeit seines jetzigen irdischen Daseins und der Enge seines jetzigen irdischen Lebenskreises entnommen und erhöht werden müsse von der Erde, das war ein auch für die damaligen Hörer verständliches und unwidersprechliches Postulat.

Nur die Art und Weise, wie seine Erhöhung zum Himmel erfolgen und sich mit der öffentlichen Darbietung des Heiles Gottes verbinden werde, lag damals noch im Schoße der Zukunft verborgen. Insbesondere mußte den Hörern der Eindruck bleiben, daß die Wahl gerade jener Schlangenerhöhung in der Wüste als Typus für die Erhöhung des Menschensohnes auf ein noch verborgenes Geheimnis hinsichtlich der Art seiner Erhöhung hindeute. Erst als diese Erhöhung sich wirklich vollzogen hatte, da erhielt auch dieser Spruch (vgl. zu 2, 21 f.) neues Licht. Da kam es zu Tage, daß Jesus mit jenem Typus der ehernen Schlange allerdings auch schon auf die besondere Art seiner Erhöhung hingewiesen hatte: Wie die Schlange dem todkranken Volke vor Augen gestellt wurde durch ihre Erhöhung an einen aufgerichteten

Pfahl, so sind die Augen der todverfallenen Menschheit auf Jesus gelenkt worden durch seine Erhöhung an den Pfahl des Kreuzes. So würden wir an unserer Stelle urteilen müssen, auch wenn wir nicht die Parallele Kap. 12, 32. 33 hätten. Dort fügt der Evangelist einem ganz ähnlichen Spruche Jesu von seinem bevorstehenden ὑψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς, um als der Erhöhte auf alle zu wirken (πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν), seinerseits ausdrücklich hinzu: τοῦτο δὲ ἔλεγεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν. Wenn er das Gleiche nicht auch hier schon anmerkt, so kann das seinen Grund nur haben in der berechtigten Annahme, daß es hier, angesichts der Analogie mit der ehernen Schlange, für den christlichen Leser einer solchen Anmerkung nicht bedarf. Es ist diese Deutung auf die Erhöhung Jesu an das Kreuz auch nicht etwa die Unterschiebung noch eines zweiten Sinnes außer und neben dem kontextmäßig ersten Sinne von der Erhöhung zum Himmel. In der Meinung des Spruches ist beides eins, genau so wie es in der Erfüllung eins geworden ist. Die Erhöhung Jesu ans Kreuz wurde tatsächlich der Weg seiner Erhöhung zum Himmel, und seine Erhöhung zum Himmel hat sich tatsächlich nur insoweit öffentlich vor den Augen der Welt vollzogen, als sie auf dem Wege des Kreuzes geschah. Aber gerade so war es von Gott verordnet und gefügt, damit sein Kreuz die Menschen zum Glauben rufe, und damit er allen, die an den Gekreuzigten glauben, aus der Höhe seiner himmlischen Herrlichkeit das Leben gebe. Dann ist aber darin noch ein weiterer Gedanke eingeschlossen, der auch das aufklärt, was zunächst am meisten fremdartig erscheint, nämlich die Parallelisierung gerade der ehernen Schlange mit dem Menschensohne. Es ist freilich gesagt worden, der eherne ὄφις sei ein Bild der durch Christus überwundenen, unschädlich gemachten alten Schlange, des Satan. Oder: Der eherne ὄφις, wie er, selbst ohne Gift, doch in seiner Gestalt die vergiftende Schlangenmacht der Sünde darstelle, sei ein Vorbild dessen, welcher (2. Kor. 5, 21)

selbst ohne Sünde, doch für uns zur Sünde gemacht sei. So oder ähnlich auch neuere Ausleger wie Stier, Hengstenberg, Keil. Aber das sind nur willkürliche Allegorisierungen der vorbildlichen Geschichte. In der ehernen Schlange war den Israeliten weder ein Bild Satans noch ein Bild ihrer Sünde vor Augen gestellt, sondern ein Abbild der tödlichen Schlangenplage, welche durch Gottes gerechten Zorn wegen ihrer Sünde über sie verhängt war. Wenn sie dennoch nach Gottes Gebot gerade auf diese öffentliche Schaustellung ihrer Strafe hinschauten zu ihrer Rettung, so schloß dieses Anschauen für sie ein das bußfertige Anerkennen der Gerechtigkeit des auf ihnen liegenden göttlichen Strafgerichtes. Ebenso, nur noch unmittelbarer und ergreifender, ist an dem Kreuze Christi der Welt vor Augen gestellt das furchtbare Todesgericht über die Sünde der Welt. Dort geschah die Schaustellung des Strafgerichts nur in der Gestalt des Strafwerkzeuges, der Schlange, jetzt ist sie geschehen in der Gestalt des Menschheitssohnes selbst, wie er sich unter dem Menschheitsfluche des Todes verblutet. So gilt es bei dieser gegenbildlichen Schaustellung des göttlichen Strafgerichtes doppelt: Auf den Gekreuzigten im Glauben hinblicken, um Rettung und ewiges Leben zu finden, das schließt für die Glaubenden ein die innere Selbstunterwerfung unter die Gerechtigkeit des Zornes Gottes über ihre und der Welt Sünde. So weit, aber nicht weiter, darf die Auslegung dieses Spruches gehen, sofern er Weissagung enthält auf den Kreuzesweg der Erhöhung Jesu.

Mit diesem zusammenhängenden Zeugnis (V. 13—15) hat Jesus dem Nikodemus „Himmlisches" anvertraut. Seine bevorstehende Erhöhung zum Himmel ist das grundlegende ἐπουράνιον der Zukunft, aus welchem allen an ihn Glaubenden ewiges Leben entstehen wird. Der mächtige Lockruf zum Glauben, welcher für Nikodemus darin liegt (s. oben zu V. 12), wird noch verstärkt durch die folgenden Darlegungen in V. 16—21. Denn hier dient alles der Erläuterung und näheren Ausführung des Zweck-

satzes in V. 15 *ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον*. Daher wird dieser Zwecksatz in V. 16 wörtlich wiederaufgenommen, nur bereichert durch den vorangestellten Gegensatz: *ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν* (so jetzt statt *ἐπ' αὐτόν*) *μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον*. Dem entspricht in V. 17 der doppelte Zwecksatz *οὐ . . . ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλὰ ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ*. An diesen Gegensatz knüpft sich dann wieder alles Folgende an, V. 18—21.

Während aber so der enge sachliche Zusammenhang der folgenden Darlegungen mit dem Vorhergegangenen offen am Tage liegt, so heben sie sich doch in formeller Hinsicht von dem Vorhergehenden in auffallender Weise ab. Die ganze folgende Ausführung zeigt keine Spur mehr von der Gesprächsform, keine Spur mehr von einer lebendigen Anrede im Zwiegespräch. Sie liest sich rein objektiv, nicht sowohl wie die Wiedergabe eines Gesprächs, als vielmehr wie eine für den Leser niedergeschriebene Meditation, ganz nach Art der Lehrdarlegungen des ersten Johannesbriefes. Man hat auch die Beobachtung herbeigezogen, daß sich hier zweimal bei *ὁ υἱός (τ. θεοῦ)* der Zusatz *μονογενής* findet (V. 16 u. 18), während dieser Ausdruck außerhalb unseres Abschnittes nur der eigenen Lehrsprache des Johannes angehört (1, 14; 1. Joh. 4, 9), — ferner, daß in V. 19 von dem ungläubigen Verhalten der Menschen gegen Jesus schon im Präteritum geredet wird (s. jedoch unten zu V. 19). Demgemäß ist von einer Anzahl von Auslegern (vgl. z. B. Tholuck zu dieser Stelle) die Auffassung vertreten worden, diese ganze Ausführung sei nicht mehr als Fortsetzung der Rede Jesu an Nikodemus zu lesen, sondern als eine hier eingeschaltete eigene Betrachtung des Evangelisten. Aber diese Einschaltung einer selbständigen Betrachtung und damit die Unterbrechung seines geschichtlichen Berichtes, welche in dieser Weise im ganzen Evangelium nicht ihresgleichen haben würde, hätte von dem Evangelisten doch irgendwie kenntlich gemacht werden müssen. Das ist jedoch so wenig der Fall, daß nicht

einmal Klarheit bestände über die Stelle, wo sich die angeknüpfte Betrachtung des Evangelisten von der eigenen Rede Jesu scheidet. Es bliebe zweifelhaft, ob der bezügliche Einschnitt schon hier mit Beginn von V. 16, oder nicht besser erst bei V. 17, oder vollends (mit Weiß) erst bei V. 19 zu machen wäre. Die Aussonderung eines bestimmten Stückes, in welchem nicht mehr Jesus, sondern der Evangelist redet, ist demnach nicht tunlich. Der Sachverhalt ist vielmehr der, daß der Evangelist in dem Schlußteil seines Berichtes die Gedanken, welche damals im weiteren Verlauf des Gespräches Jesu mit Nikodemus noch zur Aussprache kamen, nur noch aus allgemeiner Erinnerung, und in seiner eigenen meditativen Weise wiedergibt, während die Berichterstattung bisher bestimmt war durch die spezielle Erinnerung an den eigentümlichen Anfang (V. 2 u. 3) und die beiden ersten Episoden des Gespräches (V. 4—8 und V. 9—15). Natürlich läßt sich dann eine bestimmte Stelle, wo die speziellere Wiedergabe der Rede Jesu in die allgemeinere übergeht, nicht mit Sicherheit fixieren. Insbesondere steht nichts entgegen, den emphatischen Spruch V. 16 in seinem engen Zusammenhang und Zusammenklang mit V. 14 und 15 noch als spezielle Wiedergabe anzusehen. Auch der Ausdruck *τὸν μονογενῆ* nach *τὸν υἱόν* kann dagegen nichts entscheiden, einmal weil eine buchstäbliche Aufzeichnung überhaupt nirgends beansprucht ist, und sodann weil die Möglichkeit offen bleibt, daß der Ausdruck *ὁ μονογενὴς υἱός*, wo er sonst bei Johannes vorkommt (s. oben), gerade aus diesem Worte Jesu entnommen wäre.

Auch inhaltlich gehört V. 16 noch enger mit dem Vorangehenden zusammen als mit dem Folgenden. Vorher war gesagt, die Erhöhung des Menschensohnes müsse geschehen, damit (was sonst nicht erreicht würde) jeder an ihn Glaubende ewiges Leben habe. Denn — so wird nun das unbedingt Maßgebende dieser Zielbestimmung näher begründet — eben dies und nichts Geringeres war das Ziel, an dessen Erreichung die Liebe Gottes ihr alles gesetzt hat mit der Sendung seines Sohnes,

V. 16: „**Denn also** (in der Art und in dem Grade) **hat Gott die Welt** (die Menschenwelt in ihrem ganzen Umfang) **geliebt, daß er** (ihr) **den Sohn, den eingeborenen, gab** (als in welchem allein das Leben ist, 1, 4), **damit jeder an ihn Glaubende nicht zu Grunde gehe** (*ἀπόλ.*, Aorist, von dem Untergang im bevorstehenden Endgericht), **sondern ewiges Leben habe** (*ἔχῃ*, Präsens, schon im Diesseits, so daß das Endgericht ihm nichts anhaben kann)." Auf dieses eine große Ziel der göttlichen Liebe war von Anfang an alles angelegt. Dem großen *ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων*, jeder Glaubende ohne Ausnahme und Unterschied, entsprach von Anfang an die Größe des göttlichen Liebesobjektes *ἠγάπ. τὸν κόσμον*, und dem großen *ἵνα . . . ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον* entsprach die Größe der göttlichen Liebesgabe: *τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν*. Zu *ἔδωκεν* ergänzt sich von selbst der Dativ *τῷ κόσμῳ*. Es besteht keinerlei Anlaß, dieses *ἔδωκεν* hier mit *παρέδωκεν* gleichzusetzen, und dann in crucem (Bengel) oder *εἰς θάνατον* (so meistens) dazu zu ergänzen. Das einfache *ἔδωκεν* läßt sich nicht ohne weiteres gleichsetzen mit *παρέδωκεν εἰς θάνατον*. Nicht auf den Tod Christi, sondern auf seine Menschwerdung bezieht sich das *ἔδωκεν*. Indem der Vater den Sohn aus dem Schoß der überweltlichen Liebesgemeinschaft von Vater und Sohn (1, 1 f.) in die Welt entließ und entsandte, hat er ihn der Menschheitswelt geschenkt, daß er ihr angehöre als der Menschheit Sohn. Das *ἔδωκεν* (*τῷ κόσμῳ*) ist somit in der Sache identisch mit dem unmittelbar folgenden *ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον* (V. 17), und mit *τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν εἰς τὸν κ.* in der Parallele 1. Joh. 4, 9. Dann folgt aber mit Notwendigkeit, daß die Benennung *τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ* nicht nur das einzigartige Sohnesverhältnis meint, in welchem der Mensch Jesus vermöge seiner einzigartigen göttlichen Sendung zu Gott steht. Vielmehr muß, wenn des Geben des eingeborenen Sohnes der Gradmesser sein soll für die Liebe, mit welcher Gott die Welt geliebt hat, diese

Benennung besagen, was der, welchen Gott hergab, dem Geber war, als und schon ehe er ihn gab (vgl. Mark. 12, 6), nämlich sein aus ihm stammendes anderes Selbst, Gott von Gott, der als solcher nicht seinesgleichen hat und haben kann. Dennoch war es der Liebe Gottes nicht zu viel, ihn der Welt zu schenken, damit er der todverfallenen Menschheit werde, was allein er ihr werden konnte, die Quelle ewigen Lebens. Gegen dieses wortgemäße Verständnis kann auch nicht entscheiden, daß dieser Sinn für Nikodemus, und zur Zeit auch für die Jünger Jesu, noch zu hoch lag. Denn für den Augenblick genügte im Zusammenhang des Gesprächs, wenn Nikodemus nur soviel verstand, als er gut verstehen konnte, daß die Sendung Jesu als Tat der göttlichen Liebe von Anfang an auf das Ziel gerichtet war, daß jeder an ihn Glaubende nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe.

Bei dieser Zielbestimmung bleibt dann die Fortsetzung der Rede in V. 17 in der Art stehen, daß nun die göttliche Absicht bei der Sendung des Sohnes noch näher erläutert wird. Im Gegensatz zu der herrschenden Erwartung, daß es sich bei der Sendung des Messias in erster Linie handeln werde um Herbeiführung des Gerichtes über die Welt, heißt es V. 17: *οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον, ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος.* In diesem Gegensatz zu *ἵνα σωθῇ* kann das *κρίνειν* nur gemeint sein in der engeren Bedeutung „verurteilen", s. v. a. *κατακρίνειν*, vgl. besonders die Parallele 12, 47. 48. In der allgemeineren Bedeutung „(richterlich) beurteilen", wobei auch ein günstiger Ausfall des Urteils offen bliebe, würde das *κρίνειν* die Rettung gar nicht ausschließen, sondern eventuell mit einschließen. Soweit entspricht also *οὐ . . . ἵνα κρίνῃ* dem *ἵνα . . . μὴ ἀπόληται* in V. 16. Gleichwohl unterscheidet sich der ganze Zwecksatz hier sehr wesentlich von dem in V. 16^{b}. Dort war das bestimmte Ziel benannt, an dessen Erreichung die göttliche Liebe mit der

Gabe des Sohnes ihr alles gesetzt hat. Hier dagegen wird die göttliche Absicht, aus welcher die Sendung des Sohnes floß, nach ihrer Art und Beschaffenheit gekennzeichnet, daß es nicht eine gerichtplanende, sondern eine heilmeinende war für die Welt, in welche der Sohn gesandt wurde. Damit ist dann von selbst der andere Unterschied gegeben, daß hier als das Subjekt, dessen Heil gemeint war, nicht wieder „jeder an den Sohn Glaubende", sondern allgemein der Kosmos genannt wird. Das um jeden Preis zu erreichende Ziel ist das Heil jedes Glaubenden. Die Voraussetzung aber für die Erreichung dieses Zieles war, daß die heilmeinende göttliche Absicht sich auf die Welt als Ganzes erstreckte, so daß in ihrem ganzen Bereich keiner ausgeschlossen war, wenn er nur an den Sohn glaubt. Somit bedarf es nicht der gewöhnlichen Ausflucht, der Kosmos sei hier mit den *πιστεύοντες* identifiziert, als welche den Kern des Kosmos bilden. Die Gläubigen, welche sonst als *ἐκλεκτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου* erscheinen (vgl. z. B. 15, 19), können nicht selbst *ὁ κόσμος* heißen. Vielmehr ist es die Menschheitswelt als solche, auf deren Heil die göttliche Liebe bedacht war, wie sie ja auch in V. 16 als Gegenstand der göttlichen Liebe erschien, welcher die Gabe des Sohnes galt. Endlich ist auch nicht zu übersehen, daß hier in V. 17, anders wie V. 16, die Aussage eine zwiefache ist mit zweimaligem Zwecksatze, zuerst eine verneinende, wobei die Verneinung zum Hauptzeitworte *ἀπέστειλεν* gehört: „Mit nichten hat Gott den Sohn in die Welt entsandt, *ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμ.*" und dann erst die bejahende: „sondern (er hat ihn entsandt), *ἵνα σωθῇ ὁ κόσμ.*" Etwas ganz anderes wäre: *ἀπέστειλεν τὸν υἱ., ἵνα μὴ κρίνῃ, ἀλλὰ σώσῃ τὸν κόσμον.* So wie die Worte lauten, fällt der Nachdruck in erster Linie auf die vorangestellte Verneinung, zu welcher dann die Position den Gegensatz bringt. Der klare und einwandfreie Gedanke ist: Als Gott seinen Sohn in die Welt entsandte, ging es ihm mit nichten um das Gericht, welches der Sohn

vollziehen solle an der Welt, sondern um die Rettung, welche durch den Sohn beschafft werden sollte für die Welt.

Daß hier der Hauptnachdruck auf der Verneinung liegt, bestätigt sich im Folgenden. Denn diese Verneinung bildet nun den Gegenstand der weiteren Erörterung. Es wird gezeigt, daß und warum es einer verurteilenden Tätigkeit des Gesandten für jetzt gar nicht bedarf. Weder an den Glaubenden, noch an den Nichtglaubenden hat er eine solche zu üben. An den ersteren nicht, denn (18[a]) ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται, d. h. für den Glaubenden, welcher durch den Glauben an den Sohn Gottes das ewige Leben hat, gibt es gar kein Verurteiltwerden. Aber auch an den Ungläubigen nicht, denn (18[b]) ὁ μὴ πιστ. ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱ. τ. θεοῦ, d. h. der Ungläubige ist bereits verurteilt eben damit, daß er dem Namen des eingeborenen Sohnes den Glauben verweigert hat. Τὸ ὄνομα deutet nicht nur auf die genitivisch damit verbundene Benennung Christi als τοῦ μονογ. υἱοῦ, denn es kommt auch vor in Verbindung mit beliebigen anderen Benennungen (Ἰησοῦ oder Ἰησοῦ Χριστοῦ oder τοῦ κυρίου) oder auch ohne jede Namennennung in Verbindung mit einem bloß durch den Kontext auf Christus bezogenen Pronomen (vgl. z. B. 1, 12 u. a.). „Sein Name" ist im umfassendsten Sinne sein durch seine Selbstoffenbarung zur Aussprache gekommenes Heilsmittlertum. Eine so nachdrücklich wie hier damit verbundene Einzelbenennung hebt dann allerdings die besondere Seite des Heilsmittlertums hervor, welche in diesem Zusammenhang in Betracht kommt. So gewiß er der eingeborene Sohn Gottes ist, so gewiß ist der Unglaube gegen ihn ein Schonverurteiltsein zur Gottverlassenheit und Verlorenheit, ohne daß es dazu erst eines Verdammungsspruches bedürfte. Wenn gleichwohl nach einem andern Jesuswort unsers Evangeliums (5, 22) auch das Gericht dem Sohne übergeben ist, nämlich das

künftige Welt- und Endgericht, so bleibt doch vollkommen bestehen, daß die maßgebende göttliche Absicht bei der Sendung des Sohnes nicht die war, daß er die Welt richte (s. oben), als ob das Gericht nicht auch ohne Sendung des Sohnes ins Fleisch hätte vollzogen werden können. Ebenso bleibt bestehen, daß die Gläubigen keiner Verurteilung unterliegen, und daß die Ungläubigen bereits verurteilt sind. Auch der Verurteilungsspruch, welcher am jüngsten Tage über die Ungläubigen ergehen wird, ist doch nur die öffentliche Kundmachung und Vollziehung des verurteilenden Verdiktes, unter welches sie durch ihren Unglauben gegen den Sohn Gottes sich selbst gestellt, und unter welchem sie sich längst schon befunden haben, vgl. 12, 48.

Mit αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις κτλ. schreitet dann (19) die Rede fort zu einer näheren Beschreibung des Prozesses dieser (Selbst-)Verurteilung der Nichtglaubenden, so daß man sieht, wie sie aus ihrer widergöttlichen, sittlich bösen Lebensrichtung und Lebensführung entspringt: „Das aber ist das Gericht (darin besteht der betreffende Verurteilungsprozeß), daß das Licht (die Offenbarung Gottes in Jesus dem Sohne Gottes, s. Näheres über τ. φῶς zu 8, 12) gekommen ist in die Welt (um durch den Glanz der wesenhaften Wahrheit und fleckenlosen Heiligkeit Gottes die in Finsternis der Lüge und Sünde liegende Welt zu durchleuchten), und (daß) die Menschen (die Gattung repräsentiert durch die große Mehrheit) mehr die Finsternis liebten als das Licht," d. i. sie zogen es vor, in der Finsternis zu bleiben, statt sich unter die Wirkung des erschienenen Lichtes zu stellen. So kann es heißen nicht nur von dem Standpunkt des rückschauenden Evangelisten aus (s. oben zu V. 16 ff.), sondern auch schon im Munde Jesu selbst, weil nach 2, 19. 24. 25; 3, 11 ihm, dem Herzenskündiger, diese Tragik schon damals nicht verborgen war. Der Grund aber für dieses anscheinend unbegreifliche Vorziehen der Finsternis vor dem Lichte ist (19^b): ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα. In der Voranstellung des Genitivs αὐτῶν noch vor

das Prädikat πονηρά, welches den Hauptton hat, liegt eine stillschweigende Beziehung auf einzelne, mit welchen es doch anders stand, und die sich darum auch zu dem Lichte anders verhielten, vgl. V. 21. Von der großen Mehrheit aber gilt, daß ihre Werke böse waren. Der Ausdruck τὰ ἔργα αὐτῶν in dieser Allgemeinheit umfaßt das gesamte innere und äußere Tun und Verhalten, die ganze Lebensrichtung und Lebensführung. Weil ihre Lebensführung böse war, deshalb zogen sie es vor, in der Finsternis zu verharren. So war es, weil es nach einem inneren Gesetz immer so ist und bleiben wird (20): „**Jeder, welcher Schlechtes treibt** (ὁ φαῦλα πράσσων), **der haßt das** (in Jesus der Welt erschienene) **Licht, und kommt nicht zu dem Lichte,**" nämlich zu Jesus, — statt sich heilverlangend dem erschienenen Lichte zuzuwenden, wendet er sich in innerlicher Scheu von ihm ab, „**damit seine Werke nicht** (von diesem Lichte beleuchtet und) **überwiesen werden** (ἐλεγχθῇ)," scil. daß sie böse sind. Zu beachten ist, daß es nicht heißt ὁ φαῦλα ποιήσας, sondern ὁ φ. πράσσων. Nicht irgend welche schlimme Taten der Vergangenheit verhindern zu Jesus zu kommen, sondern der gegenwärtige Tatbestand eines schlimmen Treibens, in welchem der Mensch verharrend ist. Ein solcher φαῦλα πράσσων fürchtet und muß von dem Lichte fürchten die überführende Bloßstellung seines bösen Treibens, von dem er nicht lassen will, und muß darum das Licht hassen. So vollzieht er aber damit, daß er sich von Jesus ungläubig abwendet, recht eigentlich seine moralische Selbstverurteilung.

So weit reicht die mit αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις eingeleitete Ausführung. Aber sie bleibt nicht ohne den ermunternd abschließenden Gegensatz, V. 21. Dem πᾶς ὁ φαῦλα πράσσων tritt nun gegenüber ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν. Auch hier steht wieder das Präsens ποιῶν, nicht ποιήσας. Auch hier ist nicht die Rede von der Vergangenheit des Menschen, sondern von der sittlichen Verfassung, in welcher das in Jesus erschienene Licht ihn findet,

so daß sie sich nun diesem Lichte gegenüber bewährt. Sonst aber ist die betreffende Verfassung hier nicht im einfachen Gegensatz zu V. 20 beschrieben. Es heißt nicht: „Wer statt Schlechtes Gutes tut," sondern als Objekt des Tuns steht nun τὴν ἀλήθειαν, und diesem Objekt tritt diesmal das Zeitwort ποιῶν mit Betonung voran. So tritt hier ein neuer selbständiger Gedanke auf: „Wer dagegen Täter ist der Wahrheit," d. i. wer statt auf Treiben von Schlechtigkeit vielmehr darauf aus ist, daß sein Handeln Betätigung der erkannten Wahrheit sei. Die ἀλήθεια kann dann aber nicht sein die in Jesus erschienene Wahrheit, da das Verhalten zu dem in Jesus erschienenen Lichte erst als Folge und Bewährung solchen Tuns der Wahrheit bezeichnet ist. Es kann auch nicht gedacht sein an die Wahrheit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung, da die hier aufgestellte Regel kontextmäßig nicht nur auf Israeliten, sondern auf alle Angehörigen des Kosmos anwendbar sein soll. Vielmehr ist ἡ ἀλήθεια hier allgemein die dem einzelnen Menschen jeweilig erkennbare Wahrheit, das ihm von Gott Erkennbare (τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ, Röm. 1, 19). Der Sinn ist: Wer in aufrichtigem Gewissensernst darum bemüht ist, jeden Lichtschein der Wahrheit, der ihm durch Gottes Gnade erkennbar wird, in sittliche Tat umzusetzen, „der kommt zu dem Lichte." Er fürchtet nicht den alles Verborgene aufdeckenden Glanz der Wahrheit Gottes, sondern wendet sich dem in Jesus erschienenen Lichte mit Freuden zu und schließt sich ihm rückhaltlos auf, „damit s e i n e Werke (αὐτοῦ wieder voranstehend, im Gegensatz zu V. 19[b]) offenbar werden, daß sie (denn so ist nun ὅτι zu übersetzen) in Gott gewirkt sind." Das Prädikat steht im Perfektum (ἐν θεῷ ἐστιν εἰργασμένα). Aber nicht, als ob hier nun doch an einzelne Taten der Vergangenheit gedacht wäre, sondern auch dieses Perfektum weist hin auf das gegenwärtige Tun und Verhalten, so wie es in dem Augenblick, wo es vom Lichte getroffen wird, ein Faktum, ein vorliegender Tatbestand ist. Es wird dann offenbar, daß sein

Tun in Gott getan ist, in seinem Gottesverhältnis wurzelnd und durch sein Gottesverhältnis bestimmt, eben weil es sittliche Betätigung seiner Wahrheitserkenntnis von Gott war. Das schließt nicht aus, sondern ein, daß auch ein solcher bisher mit der Welt in Finsternis war. Es setzt nur voraus, daß es in der Finsternis des Kosmos auch schon vor der Erscheinung Christi und außerhalb des Bereiches, in welchem sie jeweilig kund geworden ist, einen vorbereitenden Lichtschein von Wahrheit gibt, dessen zwar die Menge der φαῦλα πράσσοντες nicht achtet, der aber dem einzelnen ein ernstes Bemühen um das Tun der Wahrheit ermöglicht. Wer dagegen hier mit neueren Kritikern eine dualistische Unterscheidung von unverbesserlich bösen und prinzipiell guten Menschen finden wollte, der müßte entweder den Kosmos selbst als ein dualistisches Zwittergebilde denken, von jeher geteilt in Böse und Gute, oder, da das angesichts der sonstigen Bedeutung und Wertung dieses Einheitsbegriffes unmöglich ist, er müßte die Wahrheitsmenschen, welche allein das Heil in Christus erlangen, als solche denken, welche dem unverbesserlich bösen und unwiderbringlich verlorenen Kosmos überhaupt nie angehört haben. Dabei würde aber, von anderem abgesehen, der schärfste Widerspruch zu dem eben noch in V. 16 u. 17 Gesagten entstehen, wonach Gott den Kosmos geliebt, dem Kosmos den Sohn geschenkt und dem Kosmos eine Rettung zugedacht hat.

Wir haben diesen Schlußabschnitt verstanden als eine freie Zusammenfassung dessen, was in dem weiteren Verlauf jenes Nachtgespräches mit Nikodemus noch zur Aussprache kam. Daß bei aller Freiheit der Wiedergabe doch auch hier durchweg wirkliche Erinnerung des zuhörenden Jüngers an das damals von Jesus Gesprochene zu Grunde liegt, das bestätigt sich uns jetzt in der Beobachtung, wie sehr auch dieser Ausgang und besonders das letzte Ausklingen der Rede der Persönlichkeit des Nikodemus seelsorgerisch angepaßt ist, und wie trefflich sich so der ganze Abschnitt,

auf seinen Inhalt gesehen, dem bisherigen Verlauf des Gesprächs als dessen Schlußstein anfügt. Innerlich angezogen von dem Glanze des in Jesus erschienenen Lichtes war Nikodemus zu Jesus gekommen, zaghaft und schwankend zwar, aber er war doch gekommen (V. 1 u. 2). Aber das Kommen zum Lichte ist ein innerer Prozeß, welcher keine Halbheit verträgt, sondern immer neue Selbstentscheidung fordert bis zur rückhaltlosen Glaubensentscheidung für Jesus. Wirklich war Nikodemus vor dem ersten Anstoß, welchen Jesus ihm in den Weg legen mußte, vor dem Erfordernis der neuen Geburt (V. 2—8), zaudernd und zweifelnd stille gestanden (V. 9). Jesus aber hat den Zaudernden nur um so mächtiger zum Glauben gerufen durch das Zeugnis von seiner bevorstehenden Erhöhung und durch die Verheißung ewigen Lebens, welches jeder an ihn Glaubende kraft göttlichen Liebeswillens von dem Erhöhten empfangen wird (V. 10—16). Dieses zum Glauben rufende Zeugnis wurde dann in dem Schlußabschnitt noch weiter verstärkt durch die Bezeugung (V. 17—20), daß es der göttlichen Liebe bei der Sendung des Sohnes nicht zu tun war um Verdammnis der Welt, sondern um Rettung der Welt. Zur Verdammnis gereicht sie nur denjenigen, welche durch ihren Unglauben gegen den Sohn Gottes sich selbst verdammt haben, weil sie in der Finsternis der Lüge und der Sünde bleiben wollen. Damit sieht sich Nikodemus vor den ganzen Ernst der Entscheidung gestellt, ob wirklich auch er die Finsternis dem Lichte vorziehen und dadurch sich selbst verdammen will. Jesus aber schätzt ihn anders ein. Der letzte abschließende Satz (V. 21) ist für Nikodemus ein ebenso freundlich lockender wie kräftig mahnender Appell an den sittlichen Wahrheitsernst, der ihn zu Jesus geführt hat. Er selbst ist zu Jesus gekommen als ein Täter der Wahrheit. Gerade der nächtliche Bittgang des vornehmen Sanhedristen zu Jesus war in aller Schwachheit und Zaghaftigkeit doch ein Tun der Wahrheit, eine praktische Betätigung der von ihm erkannten Wahrheit „du bist ein Lehrer

von Gott gekommen". Wohlan, so kann und soll er als ein Täter der Wahrheit auch den zweiten, entscheidenden Schritt tun, daß er unter Überwindung aller Anstöße sich innerlich dem in Jesus erschienenen Lichte öffnet, damit es offenbar werde, daß das, was er tut, in Gott getan war.

Von dem Eindruck, welchen diese Zeugnisse Jesu damals auf Nikodemus machten, wird nichts gesagt. Nicht die Geschichte des Nikodemus soll ja hier erzählt werden, sondern nur die Zeugnisse Jesu mitgeteilt, wie sie in jenem Gespräch mit Nikodemus laut geworden sind. Doch wird im weiteren Verlauf des Evangeliums bei Gelegenheit ersichtlich, daß diese Zeugnisse auch an dem, welchem sie zunächst galten, nicht vergeblich gewesen sind. In den Stellen 7, 50 f.; 19, 39 sehen wir, daß Nikodemus, „welcher," wie es in beiden Stellen ausdrücklich heißt, „früher bei Nacht zu Jesus gekommen war," später mit wachsendem Mute eines Täters der Wahrheit immer entschiedener auch vor den Menschen für Jesus eingetreten ist. Zuerst (7, 50 f.) im Schoße des Hohen Rates gegenüber seinen Amtsgenossen, zuletzt aber auch (19, 39) in voller Öffentlichkeit vor aller Welt, zu einer Stunde, in welcher die eigenen Jünger Jesu nicht mehr den Mut des offenen Bekenntnisses zu Jesus fanden.

Am Jakobsbrunnen: Gespräch mit der Samariterin.

(Joh. 4, 4—26.)

In Kapitel 4, 4—26 sehen wir Jesus wieder in einem längeren Zwiegespräch bei seiner ersten Begegnung mit einem Fremden. Aber das Gespräch ist äußerlich und innerlich anderer Art als das mit Nikodemus. Andersartig ist schon der Schauplatz: Dort die heilige Stadt Jerusalem, hier das fremde Samariterland. Anders auch die Zeit: dort eine nächtliche Unterredung im stillen Gemach beim Scheine der Lampe, hier ein Wegegespräch im Freien unter der hellen Mittagssonne. Völlig anderer Art auch die Person, mit welcher Jesus die Unterredung führt: dort der vornehme hochbetagte Ratsherr und Lehrer Israels, hier ein samaritisches junges Weib aus dem Volke. Völlig anders daher auch der Anlaß und der Anfang des Gesprächs: Dort der Anlaß, das vorbedachte und unter Schwierigkeiten ausgeführte Kommen eines Besuchers zu Jesus, und der Anfang ein Wort der Huldigung von seiten dieses Besuchers an Jesus, — hier der Anlaß ein zufälliges Zusammentreffen am Brunnen, und der Anfang von seiten Jesu die Bitte um einen Wassertrunk an die ahnungslose Frau, welche noch nichts von ihm weiß. Dennoch schlägt, auf den Erfolg gesehen, der Unterschied zwischen beiden Gesprächen in sein Gegenteil um. Dort hören wir für jetzt überhaupt nichts von einem Erfolg des Gesprächs, nicht einmal bei Nikodemus selbst. Wohl aber erfahren wir (4, 1—3), daß Jesus bald darauf vor der Eifersucht und

Feindseligkeit der pharisäischen Parteigenossen des Nikodemus aus Judäa entwich. Dagegen hier ist der Ausgang der Erzählung zwar auch ein Entweichen Jesu aus dem Lande (4, 43), aber nicht ein Rückzug vor Eifersucht und Feindseligkeit, sondern vor einer infolge des betreffenden Gespräches schnell entstandenen, mächtig um sich greifenden religiösen Erweckung im Volke (4, 39—42), deren Frucht einzuernten noch nicht die Zeit war (4, 36—38).

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß gerade die Darstellung dieses Gegensatzes zwischen dem schmerzlichen Mißerfolg des ersten öffentlichen Wirkens Jesu in Jerusalem und Judäa und dem ungesuchten großen Erfolge eines zufälligen Wegegesprächs beim bloßen Durchziehen durch Samaria in der schriftstellerischen Absicht des Evangelisten liegt. Wir werden in seinem Sinne handeln, wenn wir unter diesem allgemeinen Gesichtspunkt an das Gespräch Jesu mit der Samariterin herantreten. Dieser Gesichtspunkt führt uns dann aber nicht auf die Erwartung einer individuellen Bekehrungsgeschichte, und wir werden uns nicht verwundern, wenn es sich hier ebenso wie bei dem Gespräch mit Nikodemus ausweisen sollte, daß das Interesse der Erzählung nicht sowohl an der inneren Geschichte der Samariterin haftet, als vielmehr lediglich an den Zeugnissen Jesu, welche unter der gegebenen Fügung von Umständen dieses samaritische Weib vernehmen durfte.

Die Aufzeichnung des Gesprächs gibt sich auch hier als von der Hand eines Augen- und Ohrenzeugen stammend. Wir sollen es uns nicht vorstellen als ein Zwiegespräch unter vier Augen, sondern „der es gesehen (und gehört) hat, der hat es bezeugt", vgl. 19, 35; 21, 24; 1, 14. Freilich wird von den Auslegern der kritischen Observanz dieses ganze Gespräch mit allem, was dazu gehört, schlankweg für ein Gedicht erklärt. Aber selbst wenn der Evangelist wirklich das Ganze nur frei erdichtet hätte, so bliebe doch bestehen, daß er das Erdichtete nicht als ein Gedicht

gibt, sondern als Geschichte. Die Leser sollen dieses Erzählungsstück ebenso wie die andern Teile des Evangeliums als einen Bericht von wirklich Geschehenem ansehn, d. h. sie sollen bei diesem Zwiegespräch, ebenso wie bei dem mit Nikodemus, die Anwesenheit des Erzählers voraussetzen. Daß der Evangelist seine Anwesenheit nicht ausdrücklich anmerkt, hat bei diesem Zwiegespräch so wenig etwas Auffälliges wie bei jenem, zumal er von sich selbst überhaupt nie ohne zwingende Veranlassung spricht. Gegen seine Anwesenheit beweist auch nichts die Bemerkung, welche sich V. 8 in die Erzählung eingestreut findet „seine Jünger waren nach der Stadt weggegangen, daß sie Lebensmittel kauften“. Denn diese Bemerkung dient an der Stelle, wo sie in den Verlauf der Erzählung eingeschoben ist, nicht etwa zur Erläuterung, daß und warum Jesus mit der Samariterin allein war, sondern nur, daß und warum Jesus sich mit der Bitte um Darreichung eines Trunkes an die Frau wenden mußte, welche mit einem Kruge zum Schöpfen kam. An die Jünger konnte er sich nicht wenden, weil sie im Augenblick abwesend waren zu Einkäufen in der nahen Stadt. Das betrifft also die Jünger nicht ohne weiteres in ihrer Gesamtzahl, sondern nur, soweit ihnen die Sorge für die äußeren Bedürfnisse der Reise, darunter die Mitführung des unentbehrlichen Schöpfgefäßes der Reisenden oblag, vgl. V. 11: οὔτε ἄντλημα ἔχεις. Es ist auch an sich durchaus unwahrscheinlich, daß lediglich zum Ankauf von Lebensmitteln die sämtlichen Jünger Jesus verlassen haben sollten. Es stehen sich eben hier nicht wie z. B. 6, 15 u. 16 entgegen αὐτὸς μόνος und οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, sondern οἱ μαθ. αὐτ. ist in V. 8 (ebenso V. 27), wie häufig in allen Evangelien, partiell zu verstehen, hier allerdings von der Mehrzahl, vielleicht nur mit der einen Ausnahme des Jüngers Johannes (vgl. z. B. 20, 19. 24). Johannes war nach seinem sonderlichen Verhältnis zu Jesus ohnehin der Nächste dazu, ihm zur Seite zu bleiben, wenn eine Teilung der Reisegenossenschaft nötig wurde. Damit

fällt dann auch jedes Bedürfnis zu solchen Notannahmen wie die, Jesus habe hernach seinen Jüngern das ganze Gespräch mit der Samariterin wörtlich wiederholt, oder der Evangelist habe es von der Samariterin erfragt. Das erstere ist an sich nicht wahrscheinlich, und wird in V. 16—18 bei der Aufdeckung der anrüchigen Vergangenheit des Weibes vollends kaum denkbar. Das letztere aber ist bei dem durchweg nur sehr beschränkten Maß von Verständnis und dem teilweisen Unverständnis, welches die Frau den Worten des Herrn entgegenbringt, gänzlich ausgeschlossen.

Wir finden Jesus in Samarien auf der Wanderung. Was ihn dahin geführt hat, war nicht die Absicht, sich auch den Samaritern zu offenbaren, sondern nur der äußere Umstand, daß er, um von Judäa nach Galiläa zu gelangen, das dazwischen liegende Gebiet der Samariter durchziehen mußte (ἔδει, V. 4). Freilich hat er es auch nicht gemieden, und hat nicht nach Art vieler Juden den weiten Umweg über Peräa vorgezogen, nur um der Berührung mit den Samaritern auszuweichen. Um die Mittagszeit (die sechste Stunde nach jüdischer Zählung, an der auch hier festzuhalten ist) hatte Jesus, während die Mehrzahl der Jünger nach der nahen Stadt Sychar abgebogen waren, seinerseits Rast gemacht am Jakobsbrunnen, V. 6. Vom Wege ermüdet hatte er sich am Brunnen niedergelassen, dort die Rückkehr der Jünger erwartend. Der Jakobsbrunnen, welcher noch heute gezeigt wird, liegt am Fuß der heiligen Berge Ebal und Garizim. Ob aber die hier erwähnte Stadt Sychar identisch ist mit dem alten Sichem, und ob dieses alte Sichem genau die Lage des heutigen Nablus hatte, ist unsicher. Schon deshalb läßt sich auch darüber nichts Sicheres sagen, weshalb die Frau, die nun zu demselben Brunnen kommt, gerade hier (vgl. V. 15) Wasser zu holen pflegte. Die Gegend ist reich an Quellen. Aber auch der Jakobsbrunnen war nicht eine Zisterne, sondern ein Quellbrunnen, und zwar von ungewöhnlicher Tiefe (V. 11). Wenn es für die Frau nicht die nächste Quelle von ihrem Hause aus war

(sie muß nicht unbedingt in der Stadt gewohnt haben), so vielleicht die nächste von der Stätte ihrer Feldarbeit (wozu auch die Mittagsstunde gut passen würde), oder unter den nahen Quellen die wertvollste wegen der Kühle des Wassers. Jedenfalls hat auch die Heiligkeit des Brunnens mitgesprochen (vgl. V. 12).

Genug, als Jesus am Brunnen ruhte, kam (7^a) „eine Frau aus Samarien", d. h. ein Landeskind, mit einem Kruge zum Schöpfen. Jesus bittet sie (7^b): „Gib mir zu trinken." In V. 6 war alles darauf angelegt, diese Bitte im voraus natürlich zu motivieren. Der Text bietet keinerlei Anhalt zu der Annahme vieler Ausleger, als habe Jesus mit dem Verlangen nach einem Trunk aus dem Brunnen zugleich auch sein Verlangen nach einer geistigen Erquickung durch Gewinnung einer Menschenseele aussprechen wollen. Ebensowenig darf man sagen, die Bitte um den Trunk sei für Jesus die Form gewesen, mit der Frau anzuknüpfen. Wenn ein Dürstender einen Schöpfenden um einen Trunk Wasser angeht, so spricht er ihn an, weil er zu trinken verlangt, nicht aber verlangt er von ihm zu trinken, weil er ein Gespräch mit ihm anknüpfen will. In Wirklichkeit kommt es dem Erzähler gerade darauf an, das ungesuchte Entstehen des religiösen Gespräches Jesu mit dieser Frau hervorzuheben. Die Bitte Jesu bedeutet an sich noch gar nicht die Anknüpfung eines Gesprächs, er begehrt ja nicht eine Antwort, sondern nur eine Handreichung. Das Gespräch entsteht erst dadurch, daß die Frau nun ihrerseits die erbetene Handreichung begleitet mit dem Ausdruck des Erstaunens (9): „Wie verlangst du, der du ein Jude bist, von mir zu trinken, der ich ein samaritisches Weib bin?" Diese Worte bedeuten nämlich nicht etwa eine Verweigerung der Bitte des Dürstenden, oder auch nur einen Aufschub des Schöpfgeschäftes und damit eine Verzögerung der Darbietung des Trunkes. Wenn vorher (V. 7) von der Frau erzählt wurde ἔρχεται ἀντλῆσαι ὕδωρ, so war damit nicht nur die Absicht ihres Kommens ge-

kennzeichnet, die nachher unausgeführt geblieben wäre, sondern ἔρχεσθαι mit folgendem Infinitivsatz schließt in solchen Fällen (vgl. z. B. Luk. 1, 59; 3, 12; Apg. 8, 27) auch schon die Ausführung der Absicht, hier die Verrichtung des Schöpfgeschäftes, mit ein. Das tritt auch im weiteren Verlauf der Erzählung noch zu Tage bei der Bemerkung (V. 28) ἀφῆκεν οὖν τὴν ὑδρίαν αὐτῆς ἡ γυνή. Denn diese Bemerkung kann dort nicht das Bedeutungslose meinen, daß sie vergaß das leere Gefäß wieder mitzunehmen, sondern daß die Frau den mit Mühe gefüllten Wasserkrug im Stiche ließ. Der Hergang ist also nicht so zu denken, daß Jesus der Frau schon im Augenblick ihres Herankommens gleich entgegenrief: „gib mir zu trinken", sondern: Als die schöpfende Frau den Krug, mit frischem kühlem Wasser gefüllt, heraufgezogen hat aus dem Brunnen, da bittet Jesus sie: „gib mir zu trinken." Dann schließt sich aber, da das Gegenteil nicht bemerkt ist, dem Aussprechen dieser Bitte ebenso selbstredend die Darreichung und Annahme des Trunkes an, wie das vorher erwähnte Kommen der Frau zum Schöpfen selbstredend auch die Ausführung dieser Absicht einschloß; und, was die Frau in Worten erwidert, versteht sich nicht als Weigerung, sondern als Begleitwort zu der erbetenen Handreichung. Als sie Jesus das Trinkgefäß reicht, da (9) kann sie sich doch nicht enthalten, ihm zu sagen, daß sie ihn sehr wohl (gleichviel woran, vermutlich an der Mundart) als Juden erkannt hat, und daß sie als Samariterin ein Recht hat, sich über sein Begehren eines Wassertrunkes von ihren Händen zu verwundern, da doch die Juden sonst jede Berührung mit den Samaritern scheuen und meiden.

So findet sich Jesus einer Frau gegenüber, die ihm zwar nicht die kleine Wohltat weigert, die es aber in ihrer Unwissenheit wie einen Akt der Großmut hinstellt, daß sie ihm einen Trunk Wassers gewährt. Da vergilt in großem Erbarmen mit ihrer Unwissenheit der Herr ihr die kleine Wohltat damit, daß er ihr die Augen zu öffnen versucht über das wahre Verhältnis des

Bittens und Gewährens, des Gebens und Empfangens zwischen ihm und ihr (10): εἰ ᾔδεις τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ, καὶ τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι· δός μοι πεῖν, σὺ ἂν ᾔτησας αὐτὸν (σύ und αὐτόν, betont: so hättest vielmehr **du ihn** gebeten) καὶ ἔδωκεν ἄν σοι ὕδωρ ζῶν. Im Vordersatze müssen die beiden nebeneinander gestellten Erkenntnisgegenstände τὴν δωρ. τ. θ. und τίς ἐστ. ὁ λέγ. σ. auch sachlich eng zusammengehören. Dennoch kann „die Gabe Gottes" hier nicht Jesus selbst sein im Sinne von Kap. 3, 16 (vgl. 2. Kor. 9, 15), so daß der Zusatz καὶ τίς ἐστ. κτλ. lediglich Exegese zu τὴν δωρ. τ. θ. würde. Denn nicht als Gabe, sondern als Spender einer Gabe stellt Jesus sich im Nachsatze der Frau gegenüber. Somit kann der Sinn nur sein: Wenn du wüßtest, welche Gabe Gott den Menschen gegeben hat, und daß der, welcher dich eben noch um einen Trunk Wassers bat, der austeilende Spender jener Gottesgabe ist, so hättest vielmehr du ihn gebeten: „gib mir zu trinken", und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben. Die δωρεὰ τοῦ θεοῦ ist dann in der Sache identisch mit dem ὕδωρ ζῶν, oder genauer, sie unterscheidet sich von dem ὕδ. ζ. nur wie der Wasserbrunnen von der Wasserspende aus dem Brunnen. Sie ist der gottgegebene Quellbrunnen, über welchen Jesus Verfügung hat, und aus welchem Jesus den Dürstenden lebendiges Wasser spendet. In diesem Sinn steht hier die δωρεά Gottes der πηγή Jakobs (V. 6) gegenüber, aus welcher die Frau bisher geschöpft hat in dankbarer Pietät gegen den Erzvater ὃς ἔδωκεν ἡμῖν τὸ φρέαρ (V. 12). Die Frage aber, was Jesus sachlich mit ὕδωρ ζῶν meint, ist hier noch nicht aufzuwerfen, weil hier Jesus sich noch nicht näher über dieses ὕδωρ ζῶν ausspricht. Hier ist nur zu sagen, daß ὕδωρ ζῶν lebendig quellendes oder fließendes Wasser bedeutet (מַיִם חַיִּים, vgl. 1. Mos. 26, 19; 3. Mos. 14, 5; Jer. 2, 13), welches den Trinkenden kräftig erquickt und erfrischt, im Unterschied von stehendem totem

Zisternenwasser, welches nur matte Linderung zu bieten vermag. Da aber der Jakobsbrunnen auch ein Quellbrunnen (πηγή) war, so bezeichnet hier Jesus seine Wasserspende noch gar nicht nach ihrem Unterschied von dem Wasser der Jakobsquelle, sondern nach ihrer Ähnlichkeit mit ihm. Daß er gleichwohl ein anderes und ein noch besseres Wasser meint, erhellt nicht aus dem Ausdruck ὕδωρ ζῶν, sondern aus der Versicherung Jesu, daß er, welcher zur Jakobsquelle keinen Zugang hat, über dieses Wasser verfügt, und daß die Frau, die zur Jakobsquelle Zugang hat, Jesus um dieses Wasser bitten würde, wenn sie von dieser Gabe Gottes wüßte.

Nur hieraus hätte die Frau wohl schon schließen können, daß Jesus nicht von natürlichem Wasser zu ihr sprach, sondern von einem geistigen Wasserquell und Wassertrunk der Erquickung und Erfrischung für den inwendigen Menschen. Aber ihre Gedanken gehen einen anderen Weg. Nicht auf die Beschaffenheit des Wassers richten sie sich, welches Jesus darbietet, sondern sie bleiben hängen bei der Person des Redenden, der sich als Spender eines anderen Wassers von unbekannter Herkunft über Jakob, den Geber dieses Brunnens, erhebe. Immerhin fragt sie nicht im Tone des Spottes, sondern, wie die respektvolle Anrede mit κύριε beweist, in ehrlichem Erstaunen (11), woher er denn, da er ohne Gefäß aus dem tiefen Brunnen nicht schöpfen könne, sein lebendiges Wasser habe. Ob er etwa (12) größer sein wolle als „unser Vater Jakob" (die Samariter legten großen Wert auf ihre Abstammung durch Joseph von Jakob), der diesen Brunnen seinen Nachkommen gegeben, und der selbst mit seinen Kindern und Herden aus ihm getrunken habe. Die Meinung des letzten Satzes ist nicht, wie oft verstanden wird: Bist du größer als Jakob, daß das Wasser, welches für ihn gut war, für dich zu gering ist? Das konnte die Frau schon darum Jesus nicht unterstellen, weil Jesus eben noch von dem Jakobswasser zu trinken verlangt hatte. Sondern die Frage geht dahin: Bist du größer als Jakob, daß du angesichts dieses

heiligen Brunnens, den Jakob seinen Nachkommen gab, und aus dem Jakob mit seinem Hause trank, mir, der Jakobstochter, zumutest, ich solle ein anderes Wasser unbekannter Herkunft von dir erbitten?

Diese Schlußfolgerung der Frau auf die Größe der Person Jesu war sachlich nicht falsch, aber es war ein verkehrter Gedankenzug, ablenkend von dem, worauf es Jesus zuerst ankam, nämlich das höhere Bedürfen in ihr zu erwecken nach einer inneren und unvergänglichen Lebensbefriedigung. Deshalb läßt sich Jesus nicht ein auf den Größenvergleich zwischen seiner Person und der Jakobs, sondern verweilt ausschließlich bei dem Werte des Wassers, welches er spendet, im Vergleich mit diesem Jakobswasser, wie es die Natur alles natürlichen Wassers teilt (13): „Jeder von diesem Wasser (von dem Wasser des Jakobsbrunnens) Trinkende wird wieder dürsten; wer aber (14[a]) getrunken haben wird von dem Wasser, welches ich (ἐγώ) ihm geben werde, der wird gar nicht mehr dürsten in Ewigkeit.“ Während jenes Wasser nur durststillend wirkt für den Augenblick, wirkt dieses Wasser das Dürsten selbst für immer heilend. Bis hierher ist aber noch immer nicht direkt gesagt, daß im zweiten Falle ein anderes Dürsten gemeint ist als im ersten. So bliebe bis hierher der Frau immerhin noch Raum für die Auffassung, als sei nur von einem wunderkräftigen Wasser die Rede für dauernde Heilung leiblicher Durstqual. Erst der nachfolgende positive Gegensatz zu *οὐ μὴ διψήσει* spricht die geistige Natur des Jesuswassers direkt aus (14[b]): *ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον.* Zumeist wird hier *εἰς ζ. αἰ.* im örtlichen Sinne verbunden mit dem Zeitwort der Bewegung *ἁλλομένου*: Das Wasser, welches ich ihm geben werde, wird in seinem Inneren werden eine Quelle von Wasser, welches hineinspringt in ewiges Leben. Zugrunde läge dann die Vorstellung einer Springquelle von solcher Kraft, daß sie ihren

Wasserstrahl weit in die Höhe springen macht, und der Begriff ζωὴ αἰώνιος wäre mit in die bildliche Vorstellung hineingezogen als die Sphäre, bis in welche hinein die Wasserstrahlen emporbringen. Aber dabei ergibt sich kein irgend passender Gedanke. Unmöglich könnte doch das Hineinspringen des Wassers dieser inneren Quelle in ewiges Leben gedeutet werden, wie öfter geschieht, auf eine innere Befriedigung des Heilsverlangens, welche bis ins ewige Leben hinein d a u e r t. Die örtliche Bestimmung des Zieles, bis zu welchem das ἅλλεσθαι reicht, kann bei der Deutung des Bildes nicht umgesetzt werden in eine zeitliche Bestimmung des Termins, bis zu welchem das inwendige ἅλλεσθαι andauert. Auch inhaltlich ist εἰς ζ. αἰ. keine Bestimmung, die bei der Deutung als bloße Dauerangabe gefaßt, und mit εἰς τὸν αἰῶνα gleichgesetzt werden könnte. Hätte nur ausgedrückt werden sollen, daß das Fließen der inneren Quelle ewig andauern wird, dann würde ohne Zweifel, entsprechend dem οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα, auch hier gesagt sein ἁλλομένου εἰς τὸν αἰῶνα. Somit könnte bei der örtlichen Verbindung von εἰς ζ. αἰ. mit ἁλλομένου nur etwa gedacht sein an eine innerliche Springquelle, welche als treibende und tragende Kraft den Menschen ins ewige Leben empor und hinein trägt (ähnlich Stier). Aber abgesehen von der mystischen Unklarheit dieses Gedankens wäre das ein völliges Herausfallen aus dem bisherigen Bilde. Die bisherige Vorstellung von Trinkwasser, welches den Durst löscht, kann sich nicht plötzlich umsetzen in die ganz andere einer treibenden Wasserkraft, welche zu einem bestimmten Ziele emporstrebt und emporträgt. Demnach kann εἰς ζ. αἰ. nicht bloß zu dem Zeitwort ἁλλομένου gehören, sondern es muß zu dem ganzen Begriff πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου gezogen werden. Dann ergibt sich der einwandfreie und streng kontextmäßige Sinn: „Das Wasser, welches ich ihm geben werde, wird in seinem Innern werden eine Quelle sprudelnden Wassers für ewiges Leben.“ Das absolutstehende Partiz. ἁλλομένου besagt nun, daß das Wasser

in beständigem Hervorsprudeln sich selbständig und selbsttätig erneuert. Wer eine Quelle solchen Wassers in seinem Innern hat, der wird freilich ferner nicht dürsten, nicht weil es für ihn kein Bedürfen mehr gibt, sondern weil er jederzeit bei sich und in sich hat, was sein Bedürfen stillt, so daß es ihm nie mehr zur Durstpein werden kann. Dabei weist schon ἐν αὐτῷ in seiner betonten Voranstellung bestimmt darauf, daß das Jesuswasser ein geistiges Wasser ist, welches dem Menschen ein inwendiger Besitz wird zur unversieglichen Befriedigung eines geistigen Bedürfens. Nun gibt es aber auch ein geistiges Bedürfen, welches sich doch nur auf den Genuß des zeitlichen Lebens richtet, und auch einen geistigen Besitzstand, der doch nur als Quelle für ein volles Genießen des zeitlichen Lebens dient. Deshalb sagt die abschließende Zweckbestimmung εἰς ζ. αἰ. mit starkem Ton auf αἰώνιον noch ausdrücklich und nachdrücklich, was es für ein Leben ist, für dessen Erhaltung, Mehrung und Stärkung das Jesuswasser dem Menschen zur inwendigen Sprudelquelle wird, nämlich ewiges Leben, ewig nicht nur der Dauer, sondern der Beschaffenheit nach, Ewigkeitsleben aus Gott und in Gott.

Erst hier läßt sich die Frage beantworten: Was meint Jesus mit dem Wasser, welches er gibt? Jedenfalls ist hier nicht wie 3, 5 an die Reinigungskraft des Wassers gedacht, auch nicht an seine treibende und tragende Kraft (s. das eben zu V. 14^{b} Gesagte), sondern an ein Wasser, welches den geistigen Durst des Menschen stillt. Und zwar an ein durststillendes Wasser, welches Jesus nicht nur künftig geben wird (δώσω, V. 13 u. 14), sondern welches er auch jetzt, in der Gegenwart des Redenden, schon denen gibt, welche dürstend zu ihm kommen (V. 10: du hättest ihn gebeten, und er hätte dir gegeben lebendiges Wasser). Schon daraus folgt, daß das Geben dieses Wassers nicht mit vielen älteren und neueren Auslegern ohne weiteres gleichgesetzt werden darf mit der Mitteilung des heiligen Geistes (vgl. v. Hofmann, Luthardt, Steinmeyer u. a.). Die ähnliche Stelle

Kap. 7, 37—39, welche als authentische Deklaration dieses Sinnes herangezogen wird, beweist nicht für, sondern gegen diese Auffassung. Allerdings sagt dort der Evangelist (7, 39), Jesus habe in dem dort voranstehenden Ausspruch „von dem Geiste" geredet, aber er fügt ausdrücklich hinzu „von dem Geiste, welchen (erst) künftig empfangen sollten die an ihn gläubig Gewordenen, *οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὔπω ἐδοξάσθη*". Daraus folgt, daß diese Bemerkung des Evangelisten nur auf die dort unmittelbar voranstehende Zukunftsverheißung bezogen sein will (7, 38: *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, . . . ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος*), nicht aber noch weiter zurück auf die gegenwärtige Darbietung des Wassers, welche auch dort der Zukunftsverheißung vorangegangen ist (7, 37: „*Wenn jemand dürstet, der komme zu mir und trinke*"). Somit ist das Wasser, welches Jesus gibt, auch dort keineswegs an sich gleichgesetzt mit dem heiligen Geist (vgl. zu der Stelle). Dazu kommt, daß in Stellen wie 1, 33; 3, 5; 1. Joh. 5, 6—8 Wasser und Geist als verschiedenes nebeneinander bezw. einander gegenübergestellt sind. In den beiden ersten Stellen zwar (nicht in der dritten, vgl. meine „Neutestamentl. Schriften", 2. Folge, z. d. St.) in dem hier außer Betracht fallenden Sinn als reinigendes Taufwasser, aber auch das bliebe befremdlich, wenn sonst in der Bildsprache Jesu bei Johannes gerade Wasser und Geist stillschweigend gleichgesetzt wären. Ebensowenig kann Jesus hier mit dem lebendigen Wasser sich selbst meinen (z. B. Olshausen), da er das Wasser, welches er gibt, von sich als dem Geber, — und das Wasser, welches er, Jesus, gibt (V. 14[a]), von anderem Wasser unterscheidet. Eher könnte man an das Wort Jesu denken als das lebendige Gotteswort, welches er den Seinen gibt (de Wette, Weiß), vgl. Kap. 17, 8; 15, 7. Aber es ist nicht anzunehmen, daß Jesus, während er tatsächlich bereits dabei ist, dieser Frau sein Wort mitzuteilen, zugleich sein Wort als dasjenige bezeichnen sollte, was

er ihr gegeben hätte, wenn sie ihn darum gebeten hätte (V. 10). Gegenüber dieser Wendung war es für die Frau eine Unmöglichkeit, unter dem lebendigen Wasser, von dem er sagte, sein Wort zu verstehen. Vielmehr, wenn sie überhaupt zum geistigen Verständnis durchdrang, dann konnte sie nur und mußte nach dem letzten Ausspruch V. 14^b das Wasser verstehen von einer geistigen Lebensfülle, über welche Jesus verfüge, und von geistigen Lebenskräften, welche er, allerdings durch das Werkzeug seines Wortes, denen mitzuteilen fähig und bereit sei, die bei ihm ihre Lebensbefriedigung suchen. Wasser ist dem Menschen die notwendigste Bedingung des Lebens. Wie Mangel an Wasser ihm den Tod des Verschmachtens bedeutet, so Fülle von Wasser sichere Lebenserhaltung, stetige Lebenserneuerung, reiche Lebensbefriedigung. So wird Wasser schon im Alten Testament zum Bilde des göttlichen Lebens, insofern dieses sich den Menschen darbietet zur höchsten Befriedigung und Beseligung, vgl. z. B. Jes. 55, 1; 58, 11; 12, 3; Hes. 47, 1 ff.; Joel 4, 23 (18); Sach. 14, 8; Ps. 23, 2. Jehova selbst heißt „die Quelle lebendigen Wassers“ oder „die Quelle des Lebens“, aus welcher sein Volk wahres Leben schöpfen soll (z. B. Jer. 2, 13; 17, 13; Ps. 36, 10). Ebenso ist auch hier das Wasser Bild des Lebens, speziell Bild der göttlichen Lebensmacht, welche Jesus aus seiner göttlichen Lebensfülle den Menschen darbietet und mitteilt. Denn um den Menschen das Leben zu geben, dazu ist er in die Welt gekommen (3, 15 f.; 10, 10. 28; 17, 2; 20, 31). Und über das Leben hat er vom Vater freie selbständige Verfügung empfangen, damit er Leben gebe, welchen er will (5, 26. 21). Demgemäß ist schon in V. 10 ἡ δωρεὰ τοῦ θεοῦ sachlich der gottgeschenkte Quellbrunnen des Lebens, über welchen Jesus als Spender und Austeiler verfügt; und ὕδωρ ζῶν, obgleich es dort nicht „Wasser des Lebens“ übersetzt werden konnte, sondern „lebendiges (Quell-)Wasser“, meint doch sachlich dasselbe wie ὕδωρ ζωῆς (Offb. 7, 17; 21, 6; 22, 1. 17). Dabei

ist auch an unserer Stelle ebenso wie in der Parallele 7, 37—39 zu unterscheiden zwischen der Darbietung und Mitteilung solchen Wassers, wie sie jetzt schon geschieht (V. 10, vgl. 7, 37), und zwischen der Verheißung, solches Wasser zu geben, wie sie in die Zukunft weist (V. 14, vgl. 7, 38). Jetzt, solange Jesus in irdischer Leiblichkeit unter den Menschen wandelt, bietet und reicht er solches Wasser des Lebens dar mittelst der Worte seines Mundes (6, 68) als sättigenden Trunk allen, die mit dürstender Seele zu ihm kommen. Mit dieser jetzigen Darbietung (V. 10) verbindet er aber auch schon die Verheißung (V. 14), daß er dasselbe Wasser des Lebens den Seinen einflößen wird als einen selbständigen inneren Lebensbesitz und einen in ihrem eigenen Innern sprudelnden Quell ewigen Lebens, der ihr Dürsten ewig stillen und heilen wird. Näheres darüber, wann und wie er diese Verheißung erfüllen werde, hatte Jesus hier nicht zu sagen. Tatsächlich hat sie sich erst erfüllt und konnte sich erst erfüllen nach der Erhöhung Jesu durch die Sendung des heiligen Geistes in die Herzen der Seinen. Solange Jesus bei ihnen weilte, war er es, welcher je und je ihrer dürstenden Seele immer aufs neue das Wasser des Lebens darreichte mittelst der Paraklese seines Mundes. Als aber Jesus von ihnen genommen war, da mußte das Wasser des Lebens, wenn es ihnen nicht versiegen sollte, zu einer selbständigen Lebensquelle werden in ihrem eigenen Innern, wie es tatsächlich geschehen ist durch die Sendung des andern Parakleten zu dauernder Einwohnung in ihren Herzen (14, 16). Obgleich also das Wasser als solches nicht Bild des göttlichen Geistes, sondern des göttlichen Lebens ist, hat doch die Auslegung zu der hier vorliegenden Zukunftsverheißung des V. 14 schon genau dasselbe anzumerken, was der Evangelist in der Parallelstelle 7, 37 ff. zu der dortigen Zukunftsverheißung (7, 38) anmerkt in 7, 39: „Das sagte er aber von dem Geiste, welchen empfangen sollten die an ihn gläubig Gewordenen.“

Daß die Samariterin diese Worte des Herrn nicht in ihrer ganzen Größe und Tiefe versteht, ist natürlich und selbstredend. Aber soviel hätte sie auf Grund des letzten, in dieser Richtung unzweideutigen Ausspruches Jesu jetzt nicht nur verstehen können (s. schon zu V. 10), sondern verstehen müssen, daß hier von einer neubelebenden Macht für den inwendigen Menschen die Rede war, von Wasser nicht für den Durst des Leibes, sondern für das Dürsten der Seele nach ewigem Leben. Wenn sie dennoch auch jetzt nicht durchdringt zu geistigem Verständnis, sondern (15) in der Vorstellung eines Wunderwassers hängen bleibt zur dauernden Beseitigung der sinnlichen Durstpein, so liegt das nicht nur an intellektueller Unfähigkeit, sondern an einer Ungeneigtheit zum rechten Verstehen, ähnlich wie wir das bei der zweiten verständnislosen Frage des Nikodemus gefunden haben in dessen Gespräch mit dem Herrn (3, 9). Wie dort in dem gesetzlich tadellosen Pharisäer, so sträubt sich auch hier in dem sündigen Samariterweibe etwas gegen die neue Lebensmacht aus Gott. Der dunkle, aber mächtige Selbsterhaltungstrieb ihres alten, im Sinnlichen gebundenen Lebens wehrt ihr, darüber hinaus zu denken. Anderseits ist ihr Widerstreben doch nur ein instinktives. Es bedeutet nicht ein feindseliges Abweisen des ihr dargebotenen Heiles. Das letztere hätte nicht zu einer bittenden, sondern zu einer ablehnenden Antwort geführt. So wie sie lautet, ist die Antwort der Frau Ausdruck einer inneren Zwiespältigkeit. Mit dem instinktiven Widerstreben gegen ein geistiges Verständnis der Worte Jesu verbindet sich doch ein wachsendes Zutrauen zu der Wahrheit seines Wortes. Während sie in V. 11 noch zweifelnd gefragt hat: „woher hast du denn das lebendige Wasser“, traut sie ihm jetzt zu, daß er es wirklich hat, wenn sie bittet: „Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich nicht dürste, noch bis hierher gehen müsse, um zu schöpfen.“ So ist diese Bitte beides, der Ausdruck einer Verschlossenheit, und doch auch wieder einer Empfänglichkeit

für Jesus und seine Gabe. Keinesfalls aber darf man, wie das einzelne Ausleger tun, in die Bitte den Ton des Spottes und der Ironie hineintragen, und sie dadurch zu einer groben Ungezogenheit der Frau gegen Jesus stempeln.

Von hier aus versteht sich dann auch sehr gut das weitere Verfahren Jesu. Er gibt nämlich diese Frau trotz der Hartnäckigkeit ihres Unverstandes doch nicht auf, er verweist ihr nicht einmal die Torheit ihrer Bitte, wohl aber läßt er nun den bisherigen Gegenstand des Gespräches fallen, ja er schickt sich an, das Gespräch selbst für jetzt abzubrechen. Denn das liegt in dem Worte (16): ὕπαγε φώνησον τὸν ἄνδρα σου καὶ ἐλθὲ ἐνθάδε. Die Aufforderung ὕπαγε ist die geläufige Form der Entlassung. Jesus entläßt die Frau mit dem Auftrag, ihren Mann zu rufen, und mit ihm wieder hierher, zum Jakobsbrunnen, zu kommen, dann will er — das ist selbstredend eingeschlossen — im Beisein ihres Mannes weiter mit ihr reden. Darüber kann ja kein Zweifel sein, daß die Frau dieses ὕπαγε κτλ. so verstehen mußte und sollte. Dann wird aber auch nicht bezweifelt werden können, daß auch Jesus selbst die Aufforderung so gemeint hat. Dennoch wollen fast alle Ausleger diese Aufforderung Jesu als eine bloße Fiktion verstehen. Jesus habe so gesprochen, obgleich er, und gerade weil er bereits wußte, daß die Frau keinen Mann hatte. Er habe mit dieser fingierten Aufforderung nur ihr Gewissen rühren, oder wie andere sagen, nur die Kundgebung seines übernatürlichen Wissens über ihr Vorleben einleiten wollen. Aber zu diesem wie zu jenem Zwecke wäre es doch ein merkwürdiges Mittel gewesen, die Frau wegzuschicken mit einem Scheinauftrage, der ihr Gelegenheit gab, auf Nimmerwiedersehn zu verschwinden. Viel einfacher, zweckentsprechender und jede Täuschung über die wahre Meinung des Redenden vermeidend wäre dann doch die direkte Frage gewesen: Frau, sage mir, hast du einen Mann? In Wahrheit liegt aber eine Fiktion gar nicht vor, sondern Jesus geht hier noch aus von der An-

nahme, daß die Frau einen Mann wirklich besitze. Der Anspruch, für eine Frau zu gelten, wird schon an ihrer Tracht erkennbar gewesen sein. Nur daß auf der Frau ein Druck von Schuld und Elend lag, der ihr Verständnis abstumpfte, und auf einen wunden Punkt ihres weiblichen, d. i. ihres häuslichen und ehelichen Lebens hinwies, das hatte Jesus als der unvergleichliche Menschenkenner, der er war, auch ohne prophetisches Schauen bereits gesehen. So geht die Absicht seiner Aufforderung, daß sie ihren Mann hole, allerdings schon dahin, die Beschaffenheit ihres häuslichen und ehelichen Lebens ans Licht zu ziehen, ehe er weiter mit ihr redet. Es mußte sich ja nun zeigen, ob sie ihren Mann wirklich herbeiholen wird, um in Gemeinschaft mit ihm Jesus weiter zu hören, oder wie sie sonst auf die Aufforderung Jesu reagieren wird. Je nachdem wird Jesus weiter mit ihr handeln. Die abenteuerliche Behauptung neuerer Kritiker, Jesus wandle im vierten Evangelium wie ein Gott mit göttlicher Allwissenheit ausgerüstet über die Erde, hat somit auch an unserer Stelle nicht nur keinen Anhalt, sondern, wenn es dessen bedürfte, eine Widerlegung.

Freilich, als nun die Frau keine Anstalt macht, ihren Mann zu holen, sondern (17ᵃ) erklärt: „ich habe keinen Mann," da braucht Jesus sie nicht weiter auszufragen. Im gegebenen Augenblick hat der Vater ihm jeweilig immer gezeigt, was er in Ausrichtung seines Berufes zu wissen bedurfte. So auch hier. Indem er die Erklärung der Frau hört: „ich habe keinen Mann," da hat er auch schon durchschaut, was an Schuld und Elend hinter dieser Erklärung verborgen lag, und kann es, ohne weiter zu fragen, in wenigen kurzen und schlagenden Sätzen ihr unter die Augen rücken (17ᵇ): *καλῶς εἶπες ὅτι ἄνδρα οὐκ ἔχω· πέντε γὰρ ἄνδρας ἔσχες, καὶ νῦν ὃν ἔχεις οὐκ ἔστιν σου ἀνήρ· τοῦτο ἀληθὲς εἴρηκας.* Das wiederholte Lob, zuerst „du hast wohlgesprochen", und am Schlusse wieder „das hast du wahr gesprochen" ist nicht ironisch,

sondern wirkliche Anerkennung des Umstandes, daß sie der Wahrheit die Ehre gegeben hat. Die Versuchung hatte ihr nahe genug gelegen, in scheinbarer Ausführung des Auftrages Jesu ὕπαγε κτλ. sich schleunigst fortzumachen, und sich damit jeder weiteren Erörterung ihres häuslichen und ehelichen Lebens zu entziehen. Wenn sie gleichwohl blieb, und dem forschend auf ihr ruhenden Auge des Herrn standhielt mit der Erklärung: „ich habe keinen Mann," so war das, ohne schon ein direktes Schuldbekenntnis zu sein, doch wohlgesprochen und wahr gesprochen. Aber diese Anerkennung des Guten und Wahren an ihrer Erklärung bildet allerdings nur den Rahmen für die überraschende und tief beschämende Aufdeckung des verborgenen, unausgesprochen gebliebenen Hintergrundes, welchen ihre Erklärung hatte in ihrer Erinnerung und ihrem Gewissen. Auch die erste Vorhaltung „fünf Männer hattest du" deutet schon auf die Schuld eines leichtfertigen Lebens, welches von einer Scheidung zur andern führte, und nicht etwa nur auf ein ungewöhnliches Geschick, durch welches sie fünf Männer nacheinander im Tode verloren hätte, vgl. 4, 29: „Er hat mir gesagt alles, was ich getan habe." Aber damals lebte sie wenigstens jeweilig immer mit ihrem gesetzlichen Ehemann zusammen. Jetzt dagegen besteht nicht einmal ein gesetzliches Band, welches sie berechtigte, den Mann, mit dem sie lebt, ihren Mann zu nennen: „und den du jetzt hast, der ist nicht dein Mann." — Eine Allegorisierung dieser ganz unmißverständlichen, rein persönlichen Vorhaltung ist hier weniger am Platze als je. Gleichwohl wollen „kritische" Ausleger in Übereinstimmung mit Hengstenberg hier eine allegorische Hindeutung statuieren auf den vormaligen fünffachen Götzendienst der Samariter und auf ihr jetziges illegitimes Verhältnis zu Jehova oder gar ihr späteres Verhältnis zu dem Samariterheros Simon Magus. Herbeigezogen wird 2. Kön. 17, 24—33, wo zwar fünf Herkunftsländer (V. 24), aber nicht fünf, sondern sieben oder mindestens sechs Götzen der heidnischen Kolonisten Samarias genannt sind (V. 30 f.). Ferner

Josephus, Antiqu. IX, 14, 3, wo aber die Zahl fünf auch nicht direkt als Zahl der Götzen vorkommt, sondern der verschiedenen nach Samarien verpflanzten Völkerschaften, welche ihre eigenen Götter nach Samarien mitbrachten. Für jeden, dem das vierte Evangelium und speziell das Gespräch mit der Samariterin etwas anderes ist als ein bloßes Gedicht, sollte es ohnehin keine Widerlegung dieser Spielerei bedürfen. Wenn die Zahl fünf der wirklichen Vorgeschichte dieser Frau entstammt, dann entstammt sie nicht der Absicht, auf die fünf Götzen der Volksgeschichte hinzudeuten. Wenn aber letzteres, dann wären die fünf Männer der Frau nur zu diesem Zweck frei erfunden, und überdies, wiederum nur zu demselben Zweck, die monströse Vorstellung der gleichzeitigen Ehe einer Frau mit fünf Männern gebildet.

Welchen Eindruck diese wunderbare Aufdeckung ihrer vergangenen und gegenwärtigen Sünde auf das Gewissen der Frau gemacht hat, davon sagt der Evangelist nichts. Wir vermissen das auch nicht, nachdem wir von Anfang an darauf geachtet haben, daß sein schriftstellerischer Zweck nicht ist, die Bekehrungsgeschichte dieser Frau zu erzählen, sondern die Selbstzeugnisse Jesu an diese Frau aufzuzeichnen, zu welchen ihr Verhalten gegen ihn bei der Begegnung am Jakobsbrunnen ihm den ungesuchten Anlaß bot. In dieser Richtung ist aber das Gespräch hier zu einem gewissen Abschluß gelangt. Als die Frau die Bitte Jesu um einen Trunk Wasser zwar nicht abwies, aber sein Recht zu solcher Bitte in Zweifel zog, da hat er sich ihr zuerst bezeugt als den Spender eines göttlichen Lebenswassers, welches die Dürstenden mit ewigem Leben sättigt. Und als sie sich gegen dieses Zeugnis zwar nicht ungläubig, aber verständnislos erwies, da hat er ihr gezeigt, daß er mit wunderbarem Schauen die verborgene Ursache ihrer Herzensstumpfheit erkannte in den Sünden ihrer Vergangenheit und Gegenwart, durch welche sie schon von lange her bis jetzt verstrickt war in die Lust und Leidenschaft dieses vergänglichen Sinnenlebens.

Dennoch ist das Gespräch auch jetzt noch nicht zu Ende. Auf den ersten Gesprächsteil folgt ein zweiter, welcher noch zu andern sehr bedeutsamen Aussprüchen Jesu, und schließlich zu einem noch bestimmteren Selbstzeugnis Jesu von seiner Person führte. Auch hier ist es dem Evangelisten nur darum zu tun, zu erzählen, wie es im Laufe des Gesprächs zu diesen Zeugnissen Jesu kam, nicht aber darum, ein irgendwie vollständiges Bild von dem Gang des Dialoges zu geben. Deshalb geht er, ohne das Bedürfnis einer Vermittlung zu fühlen, in V. 19 f. sofort über zu derjenigen Frage des Weibes, auf welche Jesus mit der bedeutsamen Rede V. 21—24 antwortete. Dann besteht aber auch für die Auslegung kein Anlaß, sich um die Auffindung eines unmittelbaren Zusammenhangs zwischen der Vorhaltung Jesu in V. 17 u. 18 und dem Anliegen des Weibes in V. 19 u. 20 zu mühen. Die Frage, wie die Frau von der beschämenden Aufdeckung ihres Lebens in Sünde und Schande unmittelbar ab- und überspringen konnte auf den Streitpunkt zwischen Juden und Samaritern über die rechte Anbetungsstätte, kommt dann von selbst in Wegfall. Allerdings weist der einleitende Satz in der neuen Rede der Frau (19[a]) *κύριε, θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σύ* noch auf den ersten Gesprächsteil zurück. Aber daraus folgt keineswegs, daß wir V. 19 ff. als eine unmittelbare und lückenlose Fortsetzung des bisherigen Gesprächs nehmen sollen. Das Bekenntnis: „ich sehe, daß du ein Prophet bist“ steht hier nicht als unmittelbare Antwort auf V. 17 u. 18, sondern lediglich als unentbehrliche Einleitung für die folgende Frage, welche die Frau weiterhin an Jesus brachte. Die Meinung ist nicht, die Frau habe auf jene Vorhaltung ihres Sündenlebens keine andere Antwort gehabt als diese, sondern: Auf Grund der erfahrungsmäßig gewonnenen Erkenntnis, daß Jesus ein wahrer Prophet Gottes sei, habe im weiteren Verlauf des Gespräches die Frau Jesus, die Samariterin dem Juden, die brennende religiöse Streitfrage zwischen Juden und Samaritern vorgelegt

in vertrauensvoller Erwartung einer unparteiischen, autoritativen Entscheidung aus seinem Munde. Sie formuliert den Streitpunkt dahin (19 f.): „Unsere Väter (die Vorfahren der Samariter) haben auf diesem Berge (Garizim) angebetet (das Präteritum mit Bezug auf den früheren Garizimtempel, dessen Kultus aber auch nach der Tempelzerstörung noch fortdauerte auf der Bergeshöhe), und ihr (ὑμεῖς, ihr Juden) sagt, zu Jerusalem sei die Stätte, wo angebetet werden müsse.“ Der Gegensatz zwischen Samaritern und Juden war der Frau vom ersten Augenblick ihrer Begegnung mit Jesus an gegenwärtig gewesen (V. 9); die Begegnung selbst fand statt am Fuße des Berges Garizim; die Namen der Kultusstätten Jerusalem und Garizim bildeten naturgemäß die volkstümliche Losung in dem religiösen Streit zwischen Samaritern und Juden. Unter diesen Umständen bedarf es keiner weiteren Erklärung, wie die Frau gerade auf diese Frage kam. Ob dabei auch das persönliche Anliegen der Frau mitwirkte, Gottes Gnade und Vergebung am rechten Orte zu suchen (Keil, Luthardt), läßt die allgemeine Form der Frage nicht mit Sicherheit erkennen. Nur soviel wird aus der Gegenüberstellung οἱ πατέρες ἡμῶν . . . προσεκύνησαν mit ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐν Ἱεροσ. . . . προσκυνεῖν δεῖ allerdings erkennbar, daß es der Fragenden nicht sowohl um eine theoretische Entscheidung über die höhere Ehre des einen oder des anderen Ortes zu tun ist, als vielmehr um die praktische Frage, ob nicht sie und ihre Volksgenossen fortfahren dürfen, als Kinder ihrer Väter auf diesem Berge anzubeten, trotz der Behauptung der Juden von dem ausschließlichen Rechte des jerusalemischen Kultus.

Dieser Art der Fragestellung entspricht denn auch die Antwort des Herrn in ihren ersten Sätzen, V. 21 u. 22. Im Namen der Samariter ist die Frage gestellt, und speziell den Samaritern gilt die Antwort. Voraus tritt zunächst in singularischer Anrede der Zuruf (21): „Glaube mir, Frau“, um die Fragestellerin vorzubereiten auf einen Bescheid, der ihr unerwartet

kommt. Sogleich aber fährt Jesus in pluralischer Anrede fort: „es kommt die Stunde, daß ihr (ihr Samariter) weder auf diesem Berge (nach der Autorität eurer Väter) noch in Jerusalem (nach dem jüdischen Anspruch) den Vater anbeten werdet." Er stellt damit den Samaritern eine nahe Zukunft in Aussicht, in welcher die Alternative, ob Garizim oder Jerusalem, für sie nicht mehr bestehen wird. Das klingt zunächst rein negativ, wie ein bloßes Rätsel. Dennoch ist auch die neue Position, welche über die jetzige Alternative hinaushebt, bereits ausgesprochen in dem Vaternamen Gottes: προσκυνήσετε τῷ πατρί. Solange Gott nur als der allmächtige Schöpfergott der menschlichen Ohnmacht, und als der heilige Richtergott der menschlichen Unreinheit gegenübersteht, so lange bedarf es für diejenigen, welche ihn suchen, besonderer Gnadenorte, an welchen der sonst Unnahbare sich finden läßt. Wenn aber Gottes Vaterherz sich den Menschen aufschließt, dann wird für die, welche ihn als Vater kennen, das Anbeten nur an bestimmten Gnadenorten von selbst ein Ende haben, weil sie von dem Vater sich nirgends mehr in der Ferne fühlen, und zu dem Vater an jedem Orte offenen Zugang haben werden.

Für die Samariterin freilich, obgleich der Ausdruck „den Vater anbeten" auch ihr neu und verheißungsvoll ins Ohr fallen mußte, war die positive Bedeutsamkeit des Spruches in dieser Tragweite nicht sofort verständlich. Für sie mußte das Überraschendste zunächst dies sein, daß der Prophet aus Israel ein Aufhören nicht nur des samaritischen, sondern ebenso auch des israelitischen Kultus in nahe Aussicht stellte. Es schien, als wollte er beide für gleich wertlos erklären. Aber das ist nicht die Meinung Jesu. Er beugt vielmehr diesem Mißverständnis sogleich vor (22[a]): „Ihr (ihr Samariter) betet an, was ihr nicht kennt, wir (wir Juden) beten an, was wir kennen." So besitzt der zur Zeit bestehende israelitische Kultus allerdings einen hohen Vorzug vor dem samaritischen. Aber

das Wesentliche dieses Vorzugs ist auch jetzt nicht sowohl der Ort, als vielmehr der Gegenstand der Anbetung. Den Samaritern ist der Gegenstand ihrer Anbetung etwas Verborgenes. Es heißt zwar nicht *προσκυνεῖτε ὃν οὐκ οἴδ.*, wohl aber *ὃ οὐκ οἴδατε.* Auch sie haben die Erkenntnis des Einen allein wahren Schöpfergottes, aber, was der Gott, den sie anbeten, den Menschen ist und sein will, nämlich der Gott des verheißenen und nahenden Heils, davon wissen sie, welche die prophetischen Schriften verwarfen, nicht. Die Juden aber wissen davon, deshalb „weil (22[b]) *ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν*". Weil nach Gottes Bestimmung das Heil von den Juden her ausgehend ist oder ausgehen soll in die Welt, deshalb hat sich diesem Volke Gott geoffenbart in dem prophetischen Wort als der Gott des verheißenen Heils, so daß sie wissen was sie anbeten, und anbeten was sie kennen.

Dennoch ist dieser hohe Vorzug des israelitischen Kultus nur ein vorübergehender, und ist schon jetzt im Schwinden begriffen. Eben weil er sich darin gründet, daß das Heil von den Juden her ausgehen soll in die Welt, so fängt dieser Kultusvorzug in dem Augenblick an zu schwinden, in dem das verheißene Heil erschienen ist, welches zwar von den Juden ist, aber nicht nur für die Juden, sondern für die Welt. So beginnt mit der Erscheinung des Heils ein neuer Kultus, welcher den bisherigen Vorzug des Kultus der Juden noch weit übertrifft und damit aufhebt (23[a]): „*Aber es kommt die Stunde und ist (schon) jetzt, daß die wahren Anbeter anbeten werden den Vater in Geist und Wahrheit.*" Die Stunde ist noch im Kommen, sofern die Heilsoffenbarung Gottes, welche den neuen Kultus hervorruft, noch im geschichtlichen Werden sich befindet. Und die Stunde ist doch schon vorhanden, sofern der Heilbringer selbst bereits da und bereits am Werke ist, die Seinen, die an ihn glauben, zu dem neuen Kultus zu erziehen. Von der neuen Anbetung selbst aber ist dreierlei gesagt: Ihr Subjekt sind *οἱ*

ἀληθινοὶ προσκυνηταί, ihr Objekt ist ὁ πατήρ, und ihre neue Beschaffenheit ist, daß sie geschieht ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ. Ihr Subjekt: „die wahren Anbeter," die den Namen Anbeter in Wahrheit tragen und verdienen. Das kann aber in verschiedenem Sinne gemeint sein. Es können gemeint sein entweder diejenigen, deren Anbeten ein subjektiv echtes ist, insofern es ihnen bei der Ausübung ihrer Gottesverehrung ernstlich und ausschließlich darum zu tun ist, Gott zu suchen und zu finden, — oder aber diejenigen, deren Anbeten ein objektiv wirkliches ist, das Ausüben einer Anbetung, die es in wesenhafter Wirklichkeit ist. Hier ist indessen das letztere deshalb ausgeschlossen, weil die Aussage ἐν . . . ἀληθείᾳ προσκυνήσουσιν erst noch folgen soll. Diese Prädikatbestimmung kann nicht schon in der Subjektbestimmung vorausgenommen sein. Dagegen entspricht das erstere genau dem Zusammenhang, da die neue einheitliche Subjektbestimmung οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταί deutlich und nachdrücklich der bisherigen Zwiespältigkeit von samaritanischer und jüdischer Gottesverehrung gegenübertritt als Aufhebung derselben. Wie sehr auch immer die Samariter in ihrer bisherigen Gottesverehrung hinter den Juden zurückstehen (V. 22), echte Anbeter in dem angegebenen Sinne gibt es dort wie hier. Diese echten Anbeter, gleichviel woher sie stammen, bilden die neue Kultusgemeinde der Zukunft. Innerhalb dieser besteht dann auch kein Vorzug der Gotteserkenntnis mehr, durch welchen die Gottesverehrung der einen höher stände, als die der andern, denn das Objekt ihrer Anbetung wird „der Vater" sein, den sie alle als solchen kennen, und zu welchem sie alle als seine Kinder ungestörten und unverschränkten Zugang besitzen (s. oben zu V. 21). So wird denn auch die Anbetung selbst, welche die echten Anbeter dem Vater darbringen werden, sich von der bisherigen Anbetung der Samariter sowohl als auch der Juden dadurch unterscheiden und sie dadurch übertreffen, daß sie geschehen wird ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ. Das artikellose ἐν πν. steht absolut. Der gedachte Gegen=

satz ist ἐν σαρκί. Die Frage, ob an den göttlichen oder den menschlichen Geist zu denken sei, fällt damit von selbst aus; es ist allgemein die Sphäre der Geistigkeit und Innerlichkeit gemeint im Gegensatz zu der Sphäre des Körperlichen und Sinnlichen. Die bisherige Gottesverehrung der Samariter sowohl als auch der Juden war noch in der Sphäre des Körperlichen und Sinnlichen gebunden an bestimmte Orte, Zeiten, äußere Handlungen und Zeremonien, lauter Mittel, dazu bestimmt, die Menschen Gott näher zu bringen, aber eben als solche doch nur die Gottesferne der Menschen ausdrückend, ohne Macht, diese Gottesferne wirksam zu überwinden. Die künftige Anbetung dagegen wird geschehen in der Sphäre der Geistigkeit und Innerlichkeit, unabhängig von Ort oder Zeit oder bestimmten äußeren Handlungen und Zeremonien oder irgend welchen andern sarkischen Formen. So verstanden erklärt sich dann auch von selbst, in welchem Sinne mit ἐν πνεύματι sich (ohne Wiederholung der Präposition ἐν) καὶ ἀληθείᾳ eng verbindet und zu einem Hendiadyoin verschmilzt. In dieser engen Verbindung kann ja der zweite Begriff (ἐν) ἀληθείᾳ nicht eine zweite selbständige Bestimmung sein sollen neben ἐν πν., und nicht in einem andern und neuen Gegensatz gedacht sein als ἐν πν. Es ist somit nicht zu denken an die lautere Wahrheitsgesinnung, von welcher die Anbetung beseelt sein wird, im Gegensatz zu unlauteren Motiven, was schon in der Subjektbestimmung οἱ ἀληθινοὶ προσκ. lag. Aber auch nicht an die vollkommene Wahrheitserkenntnis von Gott im Gegensatz zu unvollkommener Gotteserkenntnis. Sondern unter Beibehaltung desselben Gegensatzes ist zu denken an die Sphäre wesenhafter Wirklichkeit, weil der Geistigkeit und Innerlichkeit, in welcher alsdann die Anbetung geschehen wird, gegenüber dem nur symbolischen Wert der an sarkische Formen gebundenen Anbetung. So ist der Zusatz καὶ ἀληθείᾳ Hervorhebung des dem Hauptbegriff ἐν πνεύματι einwohnenden Vorzuges. Alle Gottesverehrung, die sich ἐν σαρκί bewegt, ist kein

wirkliches, sondern nur ein symbolisches Nahen zu Gott. Nur durch Anbetung ἐν πνεύματι wird das Angesicht Gottes „in Wahrheit" gefunden, so daß ein wirklicher Kontakt des anbetenden Menschenherzens mit dem Herzen Gottes stattfindet. Damit ist der bisher im Äußerlichen sich bewegende Kultus der Juden und Samariter keineswegs als schlechtweg wertloser Dunst und Schein beurteilt, was mit V. 22 in Widerspruch stände. Es bleibt ihm der Wert eines symbolischen Ausdrucks des Gottsuchens von seiten der Menschen, und, was speziell den jüdischen Kultus betrifft, auch der Wert einer von Gott selbst geordneten symbolischen Darstellung seiner Willigkeit, sich als der Gott des Heils von den Menschen finden zu lassen. Aber das Urteil liegt zu Grunde, daß irgend welche äußerliche Kultushandlung der Menschen als solche niemals ἐν ἀληθείᾳ Gott erreichen, und ἐν ἀληθείᾳ mit Gott verbinden kann.

Freilich, solches Anbeten Gottes in Geist und Wahrheit ist nicht nur etwas unsagbar Großes, sondern es scheint auch etwas unglaublich Kühnes von seiten sterblicher und sündiger Menschen, welche Fleisch sind, von Fleisch geboren. Mag es auch den Gott suchenden Menschen als das höchste Gut und Glück erscheinen, so erhebt sich doch sofort die Frage, ob denn Gott seinerseits den Menschen ein solches Durchbrechen der sarkischen Schranke und ein solches Herzunahen zu ihm in Geist und Wahrheit gestattet, oder ob nicht vielmehr der Abstand, in welchem die sarkischen Kultusformen den Menschen von Gott halten, ein gottgewollter ist und für immer geboten bleibt. Dieses gegen die Aussicht in V. 23[a] unausbleiblich sich erhebende Bedenken räumt Jesus hinweg mit V. 23[b]: καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν. Das καί an der Spitze des Satzes weist auf das neue Subjekt ὁ πατήρ, um auch seine Stellung als dessen, welchem die Anbetung gilt, zu der in Rede stehenden Aussicht zu kennzeichnen. Daß die

Anbetenden ihrerseits sich in Geist und Wahrheit zu dem Vater nahen dürfen und werden, hat seinen Grund darin, daß auch der Vater seinerseits eben solche Anbetung will und sucht. Nach ὁ πατὴρ hat sodann starken Ton τοιούτους, welches deshalb dem Zeitwort ζητεῖ vorantritt, wörtlich: „denn auch der Vater, als solche (scil. die es in Geist und Wahrheit tun) begehrt er die ihn Anbetenden.“ Der dritte, nicht minder starke Ton ruht auf dem Zeitwort ζητεῖ. Und zwar meint dieses ζητεῖ hier nicht sowohl eine göttliche Forderung, wie ζητεῖν τι παρά τινος, als vielmehr der nächsten Wortbedeutung und der Subjektsbezeichnung ὁ πατὴρ entsprechend ein inneres Suchen und Begehren des Vaterherzens, welches nur, weil der Suchende Gott ist, auch die Forderung einschließt. Also nicht nur: Gott verlangt solche Anbeter, sondern: den Vater verlangt es nach solchen Anbetern. So durchgreifend wird hier das Bedenken hinweggeräumt, ob auch Gott den Menschen solche Anbetung gestatte. Er erlaubt sie nicht nur — da müßte der einzelne immer noch zagen und fragen, ob solche Erlaubnis sich auch auf ihn in seiner persönlichen und besonderen Unwürdigkeit erstrecke. Auch fordert er sie nicht nur, sondern noch mehr: Er, der keines Menschen bedarf, verlangt dennoch mit freiem Liebesverlangen gerade nach solcher und nur nach solcher Anbetung von den Menschen. Erst dies letztere kann ja den rechten Anbetern, welche in dem Ernst und Eifer ihres Gottsuchens sich nur um so mehr des eigenen Unwertes vor Gott und Abstandes von Gott bewußt werden, wirklichen Mut und wahre kindliche Freudigkeit geben, in Geist und Wahrheit zu dem Vater zu kommen.

Beides aber, sowohl daß die echten Anbeter zu dem προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ fortschreiten müssen und werden, als auch, daß der Vater an keiner andern Anbetung sich genügen läßt, wird in V. 24 schließlich begründet auf den Grundsatz: πνεῦμα ὁ θεός, und auf die damit gegebene Notwendigkeit: καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν (αὐτόν, überwiegend

bezeugt, ist nicht mit Tisch. zu tilgen) ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν. Das Prädikat πνεῦμα steht mit großem Nachdruck an der Spitze: „Geist ist Gott.“ Allerdings würde diese starke Betonung noch nicht hindern, mit Luther die andere, an sich ebenso angängige Übersetzung zu wählen: „Gott ist ein Geist.“ Aber diese Übersetzung ist kontextmäßig unhaltbar. Gott, der Herr und Schöpfer auch der Geister, kann nicht als „ein Geist“ unter vielen der Klasse der übrigen Geistwesen gleichgestellt und eingeordnet sein sollen. Auch wäre eine Aussage nur dieses Sinnes ungeeignet für die Folgerung, daß er ἐν πν. κ. ἀλ. anzubeten sei; sie würde vielmehr in Frage stellen, ob er überhaupt anzubeten ist, da doch den Geistern, welchen er gleichgestellt wäre, keine Anbetung gebührt. Somit kann das Prädikat πνεῦμα nur eigenschaftliche Wesensbestimmung sein, im Gegensatz zu σάρξ. Der, welcher Gott und als solcher allein anzubeten ist, ist seinem Wesen nach Geist und nur Geist. Er ist nicht körperlicher Natur, nicht in Körperlichkeit sein Dasein habend und sein Leben führend, also auch nicht irgendwie räumlich begrenzt oder überhaupt in der körperlichen Raumwelt beschlossen, sondern als geistige Lebensmacht aus jenseitiger Überweltlichkeit diese körperliche Raumwelt zugleich allmächtig überwaltend und allgegenwärtig durchwaltend. Damit will aber Jesus nicht einen neuen Aufschluß geben über Natur und Wesen Gottes, in welchem Fall eine weitere Erläuterung und Begründung nicht fehlen könnte, sondern er greift damit nur zurück auf eine bekannte, zweifellos feststehende Grundwahrheit. Zwar findet sich der Satz: „Gott ist Geist“ so noch nicht im Alten Testament, aber außer unserer Stelle ebensowenig im Neuen Testament. Dagegen bildet er dort wie hier die stillschweigende Voraussetzung für alles, was überhaupt von Gott gesagt wird. Selbst wo das Alte Testament am naivsten anthropomorphisch von Gott redet, da ruht gerade die Unbefangenheit, mit der es geschieht, auf dem unverrückbaren Feststehen der Grundvoraussetzung

von der Geistnatur des Einen Schöpfergottes. Daneben fehlt es nicht an alttestamentlichen Aussprüchen, an welchen diese überall obwaltende Grundvoraussetzung auch mehr oder minder direkt zum Ausdruck kommt, vgl. z. B. 2. Mos. 20, 4; 5. Mos. 4, 15 ff.; 10, 14; 1. Kön. 8, 27; Jes. 40, 12–26; 66, 1, auch Jes. 31, 3, wo im Parallelismus der Doppelaussage die Prädikate Gottsein und Geistsein sich entsprechen. Auch die Samariterin bedarf über diese Grundwahrheit keiner Belehrung, sondern nur einer Erinnerung. So gewiß die Samariter auf Grund der Thora den monotheistischen Gottesglauben der Juden teilten, so gewiß auch die Grundvoraussetzung von der Geistnatur Gottes, die von dem alttestamentlichen Monotheismus unabtrennlich ist. Man kann nicht einmal sagen (mit Keil u. a.), daß zwar nicht der Grundsatz πν. ὁ θ., wohl aber die daraus gezogene Folgerung neu sei καὶ τοὺς προσκ. αὐτ. ἐν πν. κ. ἀλ. δεῖ προσκυνεῖν. Das wäre nur richtig, wenn δεῖ hier als necessitas praecepti stände (wie V. 20), als Aufrichtung eines neuen Gebotes, welches von jetzt an für die Anbetung Gottes gelten soll. Aber kontextmäßig ist δεῖ hier nicht das Soll einer Vorschrift, sondern das Muß einer in der Sache liegenden Notwendigkeit. Neben die allgemeine Grundwahrheit von der Geistnatur Gottes ist ebenso allgemein der damit notwendig gegebene Modus seiner Anbetung gestellt. So gewiß er πνεῦμα ist, so gewiß muß seine Anbetung ἐν πνεύματι, und kann nur so ἐν ἀληθείᾳ geschehen. Mit einer andern Art von Anbetung ist er nicht zu erreichen. Auch der Zwischengedanke, welchen Weiß hier einführt, daß das Kind dem Vater immer mehr ähnlich werden und darum den als geistiges Wesen erkannten Vater auch in geistiger Weise anbeten müsse, ist hier nicht nur unnötig, sondern fremdartig, die Einfachheit und evidente Allgemeingültigkeit des Gedankens störend. Von einer allgemeinen, von jeher immer und überall bestehenden Notwendigkeit ist gesagt, die dann freilich, weil mit der Geistnatur Gottes unmittelbar gesetzt, auch auf alttestamentlichem Standpunkt

nicht unbekannt gewesen sein kann. Das ist auch keineswegs der Fall. Die schon angeführten Stellen des Alten Testaments beziehen sich zum Teil direkt auf die geistige Anbetung Gottes. Schon ein Grundgebot des Dekalogs verbietet, Gott in irgend welchem Bildnis oder unter irgend welcher körperlichen Gestalt anzuschauen und anzubeten (2. Mos. 20, 4). Bei der Einweihung des Tempels als menschlicher Anbetungsstätte weist Salomo mit feierlichem Nachdruck den Gedanken weit ab, als ob der Gott, den aller Himmel Himmel nicht fassen, nun doch angebetet werden solle als in diesem Hause oder irgendwo auf Erden wohnend (1. Kön. 8, 27). Zahlreiche Stellen der Propheten und Psalmen bezeugen ausdrücklich, daß äußere Opfer, Gaben, Lippengebete, Händeausbreiten, Festfeiern, Fasttage usw. vor Gott keinerlei Wert haben, wenn das Herz ihm ferne sei, indem er nur wohne bei denen, die zerschlagenen und gebeugten Geistes sind. Das sind lauter Negationen, die sich mit der Position ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν sachlich decken. Neu ist somit alles, was V. 24 sagt, nicht an sich, sondern nur insofern, als es zur Grundlage von V. 23 gemacht wird, d. h. zur Grundlage einer von jetzt ab in Aussicht stehenden, dieser Notwendigkeit vollentsprechenden Wirklichkeit. Während bisher, angesichts der unnahbaren Heiligkeit Gottes, jede menschliche Anbetung Gottes, auch die der echten Anbeter, doch noch immer gebunden blieb an sarkische Formen von nur symbolischem Werte, so wird von jetzt ab, angesichts der welterlösenden Selbstoffenbarung des Vaters, die Anbetung Gottes im Geiste, wie sie allein der Geistnatur Gottes entspricht, für alle echten Anbeter, Juden und Nichtjuden, zur vollen, großen und seligen Wirklichkeit werden, und wird damit für sie jede Art von Gebundenheit an sarkische Formen aufhören.

Selbstredend soll damit nicht gesagt sein, daß die Gottesverehrung der echten Anbeter sich überhaupt nicht mehr in äußeren Formen ausdrücken werde. Daß die Anbetung sich in der Sphäre

reiner Geistigkeit und Innerlichkeit bewegt, bedingt zwar, daß sie von keiner äußeren Form mehr abhängig ist, und erforderlichenfalls jeder äußeren Form entraten kann. Es schließt aber nicht aus, daß der Mensch, der in menschlicher σάρξ sein Dasein hat und sein Leben führt, sich gedrungen fühlt, den inneren Anbetungsakt auch in äußerer Form kundzugeben, nicht um Gottes, sondern um seiner selbst, oder um derer willen, welche mit ihm zu gemeinsamer Anbetung vor Gott treten. Vorbildlich ist auch in dieser Richtung Jesus selbst. Er hat das προσκυνεῖν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ in vollkommener Weise geübt. Sein Anbeten des Vaters war schlechthin unabhängig von äußeren Formen. Auch ohne jede Art von äußerer Kundgebung blieb sein inneres Auge beständig auf den Vater gerichtet, sein inneres Ohr allezeit auf des Vaters Stimme lauschend, jede Bewegung seines Innenlebens des Vaters Namen heiligend und des Vaters Ehre preisend. Dennoch hat auch er auf die äußere Kundgebung solcher Anbetung keineswegs ganz verzichtet. Auch er hat mit lauter Stimme gebetet, hat betend aufgeschaut zum Himmel, hat betend auf seinem Angesicht gelegen, hat als Hausvater das Dankgebet vor der Mahlzeit den Tischgenossen vorgesprochen, hat am Sabbat die Synagoge besucht, hat im Tempel die Festzeiten Israels mitgefeiert. So besteht auch für die echten Anbeter der neutestamentlichen Heilszeit die von äußeren Formen unabhängige Anbetung im Geiste sehr gut zusammen sowohl mit einer jeweilig spontanen, als auch mit einer nach Ort und Zeit in Freiheit geregelten Kundgebung der Anbetung in äußeren Formen, je nach den Bedürfnissen des eigenen Lebens und eigener Lebensordnung, oder nach denen des gemeinschaftlichen Lebens. Wenn vollends Gott selbst eben in dieser Zeit des Heils seine Gnade den Menschen entbietet und entgegenbringt in der äußeren Form des Wortes und unter den äußeren Zeichen der Sakramente, so ergibt sich von selbst, daß auch die Empfänger solcher Gnade ihre feiernde Anbetung derselben in Wort und Zeichen kleiden, nicht

zum Schaden, sondern zur Förderung der Innerlichkeit und Innigkeit ihres προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ.

Die Samariterin lauscht auf diese gewaltigen Prophetenworte. Sie versteht nur halb, aber doch so viel, daß hier der Anbruch eines Zustandes der vollkommenen Gottesverehrung angekündigt ist, d. h. für ihr Bewußtsein, der Anbruch der messianischen Zeit. Die Samariter teilten auf Grund der Thora, insbesondere 5. Mos. 18, 15, wenn auch unter anderem Namen (הַשָּׁהֵב), die Erwartung des Messias. Aber sie dachten den Messias nicht als politischen Restaurator, sondern als religiösen Reformator, speziell auch als Erneuerer des Garizimkultus. Das letztere war freilich durch die vorangegangene Verheißung Jesu ausgeschlossen. Sonst aber liegt die Erwiderung der Samariterin genau auf der Linie der samaritischen Messiaserwartung (25): „Ich weiß, daß Messias kommt (im Gespräch mit dem jüdischen Propheten akzeptiert sie die jüdische Bezeichnung) — welcher Christus heißt (Zusatz des Evangelisten) —; wenn der kommt, wird er uns alles verkündigen," scil. alles, was zur vollkommenen Anbetung Gottes gehört. Schon in V. 20 hat sich ein wirkliches Bedürfen und Verlangen der Samariterin ausgesprochen nach sicherer Belehrung über das Recht der Gottesverehrung ihres Volkes und ihrer Väter. So muß auch ihre jetzige Äußerung verstanden werden als der Ausdruck eines hoffenden Verlangens nach der künftigen Belehrung des Messias über die vollkommene Anbetung Gottes. Die Worte bedeuten somit nicht etwa, wie einige Ausleger wollen, einen Versuch, das Gespräch abzubrechen durch Berufung auf die Autorität des Messias, etwa aus Verstimmung über den zeitweiligen Vorzug, welchen Jesus in V. 22 dem jüdischen Kultus zugesprochen hatte. Dagegen entscheidet auch das große Selbstzeugnis, mit welchem Jesus (V. 26) dieses οἶδα ὅτι M. ἔρχ. κτλ. unmittelbar belohnt, sowie die Glaubenswilligkeit, mit welcher die Frau (V. 28 f.) dieses Selbstzeugnis Jesu sofort aufnimmt.

Anderseits geht es über den Wortlaut hinaus, wenn andere Ausleger hier schon eine ahnende Frage heraushören, ob Jesus etwa selbst der Messias sei. Was der Wortlaut wirklich zeigt, ist nur, daß die Rede Jesu von der wahren Anbetung Gottes im Herzen dieser Frau gezündet, und das hoffende Verlangen nach dem Messias und seiner vollkommenen Offenbarung Gottes entzündet hat.

Auf den Ausdruck dieses Verlangens antwortet ihr Jesus (26): „Ich bin es (scil. der Messias, von dem du sagst), der mit dir Redende.“ Der Messias, auf dessen künftiges Kommen du verlangend wartest, steht dir bereits Auge in Auge gegenüber, und hat diese ganze Zeit von Angesicht zu Angesicht mit dir geredet. Für die Frau ist dieses kurze, bestimmte, klare ἐγώ εἰμι eine ungeahnte große Überraschung. Aber sie ist für diese Überraschung durch alles Vorangegangene insoweit innerlich vorbereitet, daß sie fähig ist, das Wort zu fassen und es als eine große, kaum glaubliche und doch glaubhafte Kunde atemlos weiterzutragen (V. 28 f.). Für uns hat die Erklärung Jesu ἐγώ εἰμι in diesem Augenblick als Antwort auf das hoffende Verlangen einer Seele nach dem Messias nichts Überraschendes, vgl. die ähnliche Stelle 9, 37. Auch daß eine solche direkte Selbstbezeugung seiner Messianität sich schon so frühzeitig findet, kann in unserem Evangelium nicht befremden, nachdem schon die erste Sammlung von Jüngern zu Jesus auf seiner Selbstbezeugung als Messias beruhte (1, 39—41, 45, 49—51). Auch im Gespräch mit Nikodemus schloß das Zeugnis Jesu von sich als dem zur Rettung der Welt entsendeten und gekommenen Sohne Gottes (3, 13—18) die Bezeugung seiner Messianität von selbst ein. Damit steht vollkommen in Einklang, daß die Volkspredigt Jesu niemals, weder in der früheren, noch in der späteren Zeit seines Wirkens die Gestalt einer öffentlichen Proklamation seines Messiastums angenommen hat, er vielmehr immer beflissen blieb, der Entstehung einer politisch-messianischen Volksbewegung

seinesteils sorgsam vorzubeugen. Das letztere Bestreben tritt denn auch im Johannesevangelium an entscheidender Stelle (Kap. 6, 15, s. auch zu 5, 13) ebenso deutlich hervor wie bei den Synoptikern (vgl. z. B. Matth. 8, 4; 16, 20 u. a. und siehe das Folgende).

Am Jakobsbrunnen: Gespräch mit den Jüngern.

(Joh. 4, 31—38.)

Nur der Samariterin selbst galt das Zeugnis Jesu ἐγώ εἰμι (V. 26), keineswegs aber lag ihm die Absicht zu Grunde, die Samariterin als Verkündigerin des Messias nach der Stadt zu entsenden, damit sie das Volk der Stadt herbeirufe. Wenn sie das gleichwohl tut, so tut sie es ungeheißen. Es fügte sich so (27), daß gerade jetzt die Jünger von ihrem Gang in die Stadt (vgl. V. 8) wieder bei Jesus eintrafen. Den Augenblick ihres Herzutretens benutzt die Frau (28), um ohne Abschied zu entschlüpfen. Ihren Krug im Stiche lassend (s. oben zu V. 9), eilt sie nach der Stadt, ihre Landsleute zu rufen (29): „Kommt und sehet einen Menschen, der mir gesagt hat alles, was ich getan habe, — ist er etwa der Christus?" Nur der Form nach zielt diese Frage mit μήτι auf eine verneinende Antwort, in der Sache bedeutet sie die Aufforderung zum Prüfen einer kaum glaublichen, und doch der Fragenden selbst schon beglaubigten Entdeckung. Angesichts dieser Schilderung des Hergangs, welche der Evangelist mit voller Absicht so gibt, ist die Frage ganz unveranlaßt, weshalb Jesus dieser Frau das öffentliche Ausrufen seines Messiastums nicht verboten habe. Wenn die Ausleger hier gleichwohl anzumerken pflegen, daß die Entflammung politischer Leidenschaften bei den Samaritern nicht zu besorgen war, so ist das zwar zutreffend, darf indessen die Beobachtung der Tatsache nicht stören, daß das nun folgende

Herausströmen des Volkes zu Jesus (V. 30), und was sich daran anknüpfte (V. 39 ff.), ihm ebenso ungesucht kam, wie seine erste Begegnung mit der Frau und das daraus von selbst sich entwickelnde Gespräch mit ihr.

Gerade so aber, als ein ungesuchter Erfolg seines bloßen Durchziehens durch Samarien und einer bloßen Bitte um einen Trunk Wassers am Wege, wird ihm das Herzuströmen des Volkes zu einer inneren Erquickung, welche ihn Speise und Trank vergessen macht. Davon hören wir V. 31 ff. Als die Jünger die aus der Stadt mitgebrachte Speise zugerichtet hatten und sich zum Essen niederließen, machte Jesus keine Anstalt, mitzuessen. Nicht auf die Speise achtet er, welche die Jünger vor ihm ausgebreitet haben, sondern sein Auge schaut in die Ferne auf die Menschenscharen, welche von der Stadt her sich ausbreiten über die Wege durch die Fluren. Und als die Jünger (31) seine Aufmerksamkeit auf ihre Speise lenken wollen mit der Nötigung: „Rabbi, iß," da antwortet er ihnen (32): ἐγὼ βρῶσιν ἔχω φαγεῖν, ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε. βρῶσις, eigentlich der Akt des Essens, hat hier als Objekt von φαγεῖν, wie oft, die objektive Bedeutung „Speise" = βρῶμα (s. V. 34). Also, mit Beachtung des Gegensatzes ἐγώ und ὑμεῖς: „Ich (der eurer Speise nicht achtet) habe (meinesteils) eine Speise zu essen, von welcher ihr nicht wisset." Dann stellt aber der Ausspruch nicht allgemein das geistige Essen (den actus edendi) Jesu dem leiblichen Essen der Jünger gegenüber: „Für mich gibt es ein Essen, das ihr nicht kennt" (Weiß u. a.). Darin läge doch auch ein sehr herbes und kaum zutreffendes allgemeines Urteil über die Jünger, als ob ihnen der geistige Genuß einer gottgewollten Berufserfüllung etwas ganz Unbekanntes wäre. Jesus denkt vielmehr an die bestimmte Speise, welche er jetzt zu essen vor sich hat. Also auch nicht, wie gewöhnlich verstanden wird, an das vorher gepflogene Gespräch mit der Samariterin, welches ihm geistige Erquickung gebracht habe, sondern an die Evangelisation

der Menschenscharen, welche er in der Ferne herankommen sieht. In der Aufgabe, welche ihm dort entgegenkommt und die ihn sofort in Anspruch nehmen wird, sieht Jesus eine Speise zu essen vor sich, die ihm, wie auch sonst oft (z. B. Mark. 3, 20; 6, 31) für leibliche Speise, hier speziell für die mitgebrachte Speise der Jünger keinen Sinn und keine Muße übrig läßt.

Die Jünger aber, eben weil sie von seiner Speise, d. i. von der aus der Ferne herankommenden Volksschar noch nichts wissen, vermögen sich dies Wort Jesu nicht zu deuten. Es sei doch, sagen sie zueinander (33), nicht anzunehmen, daß jemand anders ihm zu essen gebracht habe. Da klärt sie Jesus darüber auf, welche Art von Speise er vor sich sieht (34): *ἐμὸν βρῶμά ἐστιν ἵνα ποιήσω κτλ.* — *ἐμόν* steht hier an der Spitze mit demselben Nachdruck und darum auch in demselben Gegensatz wie in V. 32 *ἐγώ* (Gegensatz *ὑμεῖς*). Also: Meine Speise, welche ich zu essen vor mir habe, im Gegensatz zu eurer Speise, mit welcher ihr beschäftigt seid. Auch hier ist seine Speise, welche ihn sättigt, nicht allgemein der leiblichen Speise als solcher entgegengesetzt, welche allen andern Menschen eine unentbehrliche Lebensnotwendigkeit ist, als ob er solcher Speise gar nicht bedürfte. Sondern Jesus redet auch hier von der bestimmten geistigen Speise, welche ihm zur Stunde die leibliche Speise der Jünger ersetzt, weil diese gerade jetzt ihm entgegenkommende Sättigung seines geistigen Bedürfens und Verlangens sein sinnliches Bedürfen verdrängt und zum Schweigen bringt. Diese seine Sättigung besteht aber darin: *ἵνα ποιήσω* (oder nach ℵ A *ποιῶ*) *τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον*, d. h. da *ἵνα* hier wie öfter (vgl. z. B. 1, 27; 6, 39 u. a.) nur Umschreibung des Infinitivs ist: Was ihn sättigt, ist „**zu tun den Willen dessen, der mich gesandt hat, und zu vollenden** (der Vollendung entgegenzuführen) **sein Werk** (*αὐτοῦ τὸ ἔργον*, was sein, des Vaters, Werk ist)“. *τὸ θέλημα* ist hier nicht der göttliche Wille als allgemein sittliche Norm,

sondern, wie die Umschreibung τοῦ πέμψαντός με anzeigt, die besondere göttliche Mission, zu deren Ausrichtung der Vater den Sohn entsendet hat. Es fällt also sachlich zusammen mit αὐτοῦ τὸ ἔργον im zweiten Satzgliede, d. i. das vom Vater beschlossene Heilswerk, dessen Ausführung er dem Sohne übertragen hat. Die ihm ungesucht entgegengebrachte Evangelisierung dieser Samariter erkennt Jesus mit hoher Freude als einen Teil seiner göttlichen Mission und damit als eine unerwartet ihm dargebotene Sättigung seines innersten Bedürfens und Verlangens.

Aber nicht nur ihm selbst, sondern auch seinen Jüngern öffnet sich in dem Herzukommen dieser Samariter die Aussicht auf eine große beglückende Aufgabe und Arbeit. Daher ruft Jesus nun auch die Jünger auf zur Ausschau in die von Menschen belebten Fluren. Zunächst tritt diesem Aufruf noch voran die gegensätzlich vorbereitende und die Aufmerksamkeit spannende Frage (35[a]): οὐχ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἔτι τετράμηνός (scil. χρόνος, ein Zeitraum von vier Monaten) ἐστιν καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται; Schon das ὑμεῖς vor λέγετε verbietet die Übersetzung „Sagt man nicht usw.", so daß hier, wie manche Ausleger wollen, ein geläufiges Sprichwort zitiert wäre. Nicht eine allgemeine Rede ist angeführt, sondern eine Rede, welche zur Zeit die anwesenden Jünger führen. Zwar ließe sich, wenn nur die Zwischenmonate zwischen dem Saat- und Erntemonat gezählt werden, die in Palästina mehr als fünfmonatliche Zwischenzeit zwischen Saat und Ernte allenfalls auf einen τετράμηνος χρόνος reduzieren. Aber in der angeführten Rede ist der terminus a quo gar nicht die Saatzeit, sondern die Redenden zählen, wie das ἔτι zeigt, von dem Zeitpunkt aus, in welchem sie gerade jetzt sich befinden, eine Frist von noch vier Monaten bis zum Eintritt der Ernte. Da nun die Ernte in Palästina im April beginnt, so ist dies eine Rede, welche so nur in der Dezemberzeit geführt werden konnte; und, da Jesus sie mit dem Präsens λέγετε den anwesenden Jüngern vom

Munde nimmt, so bleibt die herkömmliche Folgerung im Rechte, daß diese Reise durch Samarien im Dezember stattgefunden haben müsse. Ob, was an sich sehr natürlich und wahrscheinlich ist, die Rede bei der morgendlichen Wanderung durch die grünenden Fluren wörtlich so im Jüngerkreise gefallen war, ist unerheblich. Auch unausgesprochen konnte sie Jesus den Jüngern vom Munde nehmen.

Dem οὐχ ὑμεῖς λέγετε ὅτι κτλ. würde es formell entsprechen, wenn fortgefahren würde: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι λευκαί εἰσιν ἤδη αἱ χῶραι πρὸς θερισμόν. So würde dann Jesus der Beobachtung, welche die Jünger an dem natürlichen Ackerfelde machen, seine eigene Beobachtung des geistigen Ackerfeldes entgegenstellen. Aber Jesus kann und will in diesem Augenblick mehr tun. Er kann und will die Jünger selbst aufrufen, daß sie durch den Augenschein sich überzeugen von dem andern Sachverhalt auf dem geistigen Ackerfelde, zumal dieser Sachverhalt gerade sie besonders angeht, vgl. zu V. 36 ff. Daher heißt es statt „Ich dagegen sage euch, daß die Felder usw." vielmehr (35^b): „Siehe, ich sage euch, hebet eure Augen auf und schauet die Felder, daß sie schon weiß sind zur Ernte." Über das ἤδη am Schlusse des Verses s. unten zu V. 36. Behufs eines klaren Verständnisses dieser Worte muß recht unterschieden werden zwischen der äußeren und der inneren Wahrnehmung, welche die Jünger machen sollen. Die äußere Erscheinung, auf welche Jesus mit ausgerecktem Arm die Augen der Jünger hinlenkt, sind die von herbeiströmenden Menschen belebten Fluren. Für die Jünger gerade hier, auf nicht israelitischem Boden, ein höchst unerwartetes Schauspiel! Aber indem Jesus sie auf dieses überraschende äußere Schauspiel hinweist, zeigt er ihnen zugleich dessen innere Bedeutung. Er sagt ihnen, welche innere Tatsache sie in dieser äußeren Wahrnehmung anschauen sollen, daß nämlich dieser nicht israelitische Boden bereits sehnsüchtig auf die Erntezeit des Reiches Gottes wartet, so wie

ein weißes Ährenfeld sich den Schnittern entgegenneigt. Bisher haben sie, die Jünger, in der Nachfolge Jesu nur den Anfang einer schweren, anscheinend undankbaren Säemannsarbeit gesehen auf dem harten Boden Israels. Jetzt stellt sich ihnen hier auf diesem fremden Boden der Anschauungsbeweis vor Augen, wie das weite Menschengefilde bereits sehnsüchtig der Ernte wartet. Noch ehe die Saatarbeit, welche auf israelitischem Boden geschehen muß, vollendet ist, kündigt sich auf nicht israelitischem Boden bereits die große Ernte an (s. dazu auch am Schlusse dieses Abschnittes).

In der herkömmlichen Versabteilung ist die Zeitpartikel ἤδη noch zu V. 35[b] gezogen, an sich durchaus sinn- und sachgemäß, als Korrelat zu ἔτι in V. 35[a]. Auch die Wortstellung von ἤδη am Ende des Satzes ist ohne Bedenken, vgl. 1. Joh. 4, 3. Anderseits ist ἤδη in diesem Satze nicht schlechthin unentbehrlich. Es würde sich, auch wenn es nicht ausdrücklich beigefügt wäre, dem Sinne nach von selbst ergänzen. Somit kann man fragen, ob es nicht vielmehr (nach alten und neuen Texten und Auslegern) zu V. 36 herüberzuziehen und an die Spitze des folgenden Satzes zu stellen ist, indem es dort wesentliche Bedeutung habe. Wirklich hängt für das Verständnis des folgenden Satzes (36[a]) sehr viel davon ab, ob er mit ἤδη oder ohne ἤδη beginnt. Heißt es ἤδη ὁ θερίζων (καί vor ὁ θερίζ. ist nach überwiegenden Zeugen zu tilgen) *μισθὸν λαμβάνει καὶ συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον*, so könnte die Meinung nur sein: Der Zeitpunkt ist bereits da, in welchem die fruchtsammelnde Tätigkeit des geistlichen Schnitters beginnt (vgl. Holtzmann, Godet u. a.). Es wäre dann die voranstehende Aussage, daß die Felder weiß sind zur Einerntung, hier dahin präzisiert und gesteigert, der geistliche Schnitter sei bereits dabei oder im Begriff, die reifen Garben zum ewigen Leben einzuheimsen. In der Anwendung könnte sich das nur auf die jetzt beginnende Tätigkeit an den Samaritern beziehen,

so daß diese Tätigkeit bereits als Schnitter- und Erntetätigkeit bezeichnet wäre. Dieser Auffassung stellen sich aber die schwersten Bedenken entgegen. Sollte Jesus, der sein irdisches Wirken sonst immer nur als ein Säen anschaut (vgl. die sämtlichen Saatgleichnisse), seine Tätigkeit an diesen Samaritern, die er schon nach zwei Tagen geflissentlich wieder abbricht (V. 40. 43), wirklich schon ein Ernten nennen im Gegensatz zum bloßen Säen, nur weil er die Bewohner von Sychar in großer Zahl herbeikommen sieht? Und wenn es sich so verhielte, so wäre doch jedenfalls in der Tätigkeit an den Samaritern beides, das Säen und das Ernten, verbunden gedacht, und in der Person Jesu als dem Subjekt dieser Tätigkeit würden die Kategorien Säemann und Schnitter zusammenfallen. Das stände aber in unauflöslichem Widerspruch mit dem V. 36[b] unmittelbar angeschlossenen Absichtssatz, wo ὁ σπείρων und ὁ θερίζων ausdrücklich unterschieden sind, und ebenso mit V. 37 u. 38, wo eben diese Unterschiedenheit des θερίζων von dem σπείρων noch näher besprochen wird. Wenn bei dem hier in Rede stehenden θερίζειν Säemann und Schnitter eins sind, wie könnte es dann heißen, der eine tue sein Werk schon jetzt, damit der andere sich mit ihm freue, und wie könnte vollends dafür das Sprichwort herangezogen werden ἄλλος ἐστὶν ὁ σπείρων καὶ ἄλλος ὁ θερίζων? Godet freilich will auch in der damaligen Tätigkeit an diesen Samaritern wirklich schon unterscheiden zwischen Jesus als dem Säenden und den Jüngern als den Erntenden, welche „diese neuen Brüder, die gläubigen Samariter“ schon jetzt in die messianische Gemeinde aufnehmen sollen. Aber von einer selbständigen Tätigkeit der Jünger neben der Tätigkeit Jesu kann doch in dieser Situation schlechthin nicht die Rede sein, wohl aber ist in V. 41 u. 42 als für die Samariter allein entscheidend das eigene Wort Jesu genannt, wie sie es von ihm selbst zu hören bekamen. Um auf die damalige Situation irgendwie anwendbar zu sein, müßte nicht von dem Schnitter, sondern von dem Säemann gesagt sein,

daß er (in diesem Ausnahmefalle) bereits Lohn empfange und Frucht einsammle, damit auch der Säemann eine Freude (Vorfreude) habe gleich der des Schnitters (also etwa: ἤδη ὁ σπείρων μισθὸν λαμβάνει . . ., ἵνα ὁ σπείρων χαίρῃ ὡς ὁ θερίζων). So aber wie die Worte wirklich lauten, ist ihre Anwendung auf die damalige Gegenwart unmöglich. Und da ἤδη an der Spitze des Satzes diese Anwendung fordern würde, so folgt, daß ἤδη nicht zu V. 36 herübergezogen werden darf, sondern bei dem voranstehenden Satze zu belassen ist.

Die neue Aussage beginnt vielmehr mit dem nachdrücklich an die Spitze gestellten ὁ θερίζων, so daß der Begriff θερισμός ohne Verbindungswort aus dem Vorangehenden aufgenommen wird, und bei der künftigen Tätigkeit der Einerntenden verweilt wird. ὁ θερίζων ist Singular der Kategorie, in der Anwendung die Jünger Jesu. Eben deshalb, weil das Einernten ihre, der Jünger, Sache sein wird, hat Jesus sie aufgerufen, ihre Augen aufzuheben zur Ausschau in die Felder, ὅτι λευκαί εἰσιν πρὸς θερισμὸν ἤδη. Als die künftigen θερίζοντες sollen sie anschauen die Nähe des θερισμός. Daran schließt sich V. 36 unmittelbar so an, daß das Glück der Schnitterarbeit aufgezeigt wird, welche ihnen aufbehalten ist und in Bälde ihrer wartet, nämlich zuerst: ὁ θερίζων μισθὸν λαμβάνει. Dieses λαμβάνει ist hier nicht nur passivisch zu verstehen: er empfängt Lohn (für seine Arbeit), sondern als Kennzeichnung seiner Tätigkeit: „Der Schnitter nimmt Lohn.“ Was er tut, ist nicht ein Arbeiten nur auf Hoffnung und auf die Zukunft hin, sondern ein unmittelbares Lohnhinnehmen. Den Ertrag und Entgelt der mühevollen Säemannsarbeit hinzunehmen und einzuheimsen, das ist sein beglückender Beruf. So besitzt diese erste Aussage bereits selbständige Bedeutung, und ist nicht, wie gewöhnlich verstanden wird, nur Vorbereitung für das Folgende, so daß das καί vor συνάγει κτλ. nur ein καί epexegeticum wäre: Er empfängt Lohn damit, daß er Frucht sammelt usw. Vielmehr bringt die

zweite Aussage zu der ersten noch etwas Neues hinzu. Sie beleuchtet nun auch den unvergänglichen Wert dieser an sich beglückenden Schnittertätigkeit, und damit ihre unvergängliche Freude: καὶ συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον. Unrichtig wird übersetzt: „und er sammelt Frucht ins ewige Leben." Das ewige Leben kann wohl gedacht sein als ein Zustand, in welchen der Mensch eingeht (Joh. 5, 24; 1. Joh. 3, 14; Matth. 25, 46), aber nicht als ein örtliches Behältnis, in welches Menschen, wie Früchte in die Scheuer, hineingesammelt werden. Die Präposition εἰς steht hier ebenso wie V. 14 final, und gehört zu dem Gesamtbegriff συνάγει καρπόν: „er sammelt Frucht für ewiges Leben," d. h. seine fruchtsammelnde Arbeit gedeiht denen, an welchen er arbeitet, zu ewigem Leben. Immer aber bleibt in der ganzen Doppelaussage der Ton auf dem Subjekt ὁ θερίζων beruhen. Nicht daß der Schnitter dies tut, ist betont, als könnte er es auch lassen, sondern daß der Schnitter es tut, daß dieser so beglückende Teil der Arbeit am Reiche Gottes dem hierfür sonderlich bestellten Schnitter zufällt im Unterschied von dem Säemann. Das verdient umsomehr Hervorhebung, als bei dieser Saat und Ernte des Reiches Gottes der Säemann, welcher die schwere, für jetzt ertraglose Arbeit tut, der Herr ist, und der θερίζων bezw. die θερίζοντες nur seine Diener. Warum bleibt dennoch gerade der unmittelbar erfolgreiche und beglückende Teil der Arbeit den letzteren vorbehalten? Auf diese Frage antwortet der angeschlossene Absichtsatz (36^b): ἵνα (καὶ ist hier nach BCL zu tilgen gegen Tischendorf) ὁ σπείρων ὁμοῦ χαίρῃ καὶ ὁ θερίζων. Damit kann nicht die Absicht des Schnitters bezeichnet sein, in welcher er seine Arbeit tut, da der Schnitter sich seine Arbeit nicht selbst wählt, sondern nur tut, wozu er gesetzt ist. Es kann nur gemeint sein das Ziel der göttlichen Ordnung, durch welche das μισθὸν λαμβάνειν κτλ. dem Schnitter zugewiesen ist, wörtlich: „damit der Säemann gemeinsam Freude habe und der Schnitter." Dann darf

freilich in diesem Absichtssatze nicht, wie gewöhnlich geschieht, der Ton auf die Freude des Säemanns gelegt, und das Ziel nicht darin gesucht werden, daß mit der Freude des Schnitters sich auch die des Säemanns vereinige. Man sagt: Die sprichwörtliche Freude des Schnitters (Jes. 9, 2 u. a.) sei das Selbstverständliche, und die Freude des Säemanns das, was hinzukommen soll. Aber das ist hier durchaus kontextwidrig. Gerade die Freude des Schnitters wird ja durch die vorstehend genannte göttliche Ordnung erst geschaffen, sie würde ohne diese Ordnung als sonderliche Freude neben der des Säemanns gar nicht existieren. Das Verhältnis ist vielmehr umgekehrt. Das in der Natur der Sache liegende Datum ist die Freude des Säemanns, und was hinzukommen soll, ist die Freude des Schnitters. Daß der Säemann (Jesus) sich über die Einbringung der Ernte freut, das findet, ob er sie selbst einbringt oder nicht, in jedem Falle statt, weil er mit schwerer Arbeit den Grund der Ernte gelegt hat, und die Ernte sein Eigentum ist. Würde er jedoch auch die Arbeit des Fruchtsammelns selbst verrichten, dann bliebe er ohne Genossen seiner Erntefreude. Damit es so nicht sei, sondern der *σπείρων* an dem *θερίζων* den Genossen seiner Freude habe, zu diesem Zwecke ist das Fruchtsammeln nicht dem *σπείρων* selbst, sondern dem eigens hierfür bestellten *θερίζων* zugewiesen. Dem entsprechend steht in dem Absichtssatze die Freude des Säemanns voran nicht als der Zielpunkt, sondern als der Ausgangspunkt für das zu erreichende Ziel, so jedoch, daß das *ὁμοῦ* vor *χαίρῃ* den Zielpunkt schon vorbereitet. Also: **Der Schnitter** ist es, welcher Lohn nimmt usw., „damit der Säemann in **gemeinsamer** (nicht in einsamer) Freude sich freue, **und der Schnitter**." Vgl. zu dieser Betonung des zweiten Gliedes, die durch das *ὁμοῦ* im ersten Gliede vorbereitet wird, z. B. Homer, Ilias a, 61: *εἰ δὴ ὁμοῦ πόλεμός τε δαμᾷ καὶ λοιμὸς Ἀχαίους* (der Krieg nicht allein, sondern Krieg **und Pest**).

Wenn nun mit dem bekräftigenden (nicht begründenden) γάρ fortgefahren wird (37): ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ἀληθινός (ὁ vor ἀληθ. ist mit den neueren Ausgaben zu streichen, gegen Rec.), ὅτι ἄλλος ἐστὶν ὁ σπείρων, καὶ ἄλλος ὁ θερίζων, so kann das nicht heißen: In diesem Falle ist der Spruch zutreffend, daß usw. Einmal deshalb nicht, weil in V. 36 nicht von einem besonderen Falle die Rede war, sondern von einer für Saat und Ernte des Reiches Gottes bestehenden zweckvollen Ordnung. Aber auch deshalb nicht, weil auf diese Ordnung, wie sich gleich zeigen wird, der gewöhnliche Sinn des herbeigezogenen Spruches gerade nicht zutrifft. Endlich auch deshalb nicht, weil ein bloß tatsächliches Zutreffen des Spruches wohl mit ἀληθής, aber nicht mit ἀληθινός bezeichnet werden könnte. Vielmehr heißt es: „Darin (in diesem zweckvoll geordneten Verhältnis zwischen Säemann und Schnitter des Reiches Gottes) hat die (übliche) Rede ihre Wahrheit: Ein anderer ist es, welcher säet, und ein anderer, welcher erntet.“ ὁ λόγος ist hier s. v. a. τὸ λεγόμενον, die häufig geführte Rede. Die Griechen sagen (nach Wettstein z. d. St.) ἄλλοι μὲν σπείρουσ' ἄλλοι δ' αὖ ἀμήσονται. Auch in der biblischen Sprache klingt öfter dieselbe sprichwörtliche Rede durch (Hiob 31, 8; Mich. 6, 15; Matth. 25, 24). Aber in ihrem gewöhnlichen Sinne, in welchem sie der Erfahrung des gemeinmenschlichen Lebens entstammt, ist diese Rede ohne Wahrheitsgehalt. Sie besagt gewöhnlich, daß der Säemann, bezw. der, welcher auf Hoffnung gearbeitet hat, nicht selten um die Frucht seiner Arbeit kommt, indem diese Fremden zufällt, und ist dann nur der Ausdruck einer jeweiligen schlechten Wirklichkeit, welche in Widerspruch steht mit der wahren Natur der Dinge und der in ihr liegenden natürlichen Gottesordnung, daß der Arbeitende teilhaben soll an dem Ertrag seiner Arbeit (1. Kor. 9, 7—10). Anders hier, in der zweckvoll geordneten Arbeitsteilung zwischen Säemann und Schnitter des Reiches Gottes, wie sie V. 36 aus-

gesprochen war. Hier empfängt die angeführte menschliche Rede göttlichen Wahrheitsgehalt, sie erhebt sich aus einem Sprichwort der schlechten Wirklichkeit zu dem Ausdruck eines innerlich wahren, gottgewollten Verhältnisses, welches nicht darauf hinausläuft, die Freude des Säemanns zu vernichten, sondern darauf abzielt, die Erntenden an seiner Freude zu beteiligen und dadurch die eigene Freude des Säemanns zu mehren.

Sofort folgt dann auch die konkrete Anwendung des allgemeinen Spruches nach seinem echten Wahrheitsgehalt auf die Situation der Jünger in der nahen Erntezeit, so daß man sieht, wie hier die Erntenden dem Säemann nicht als Fremde gegenüberstehen, welche die Frucht seiner Arbeit an sich reißen, sondern als seine mit beglückender Mission Beauftragten (38[a]): ἐγὼ ἀπέστειλα (besser bezeugt als ἀπέσταλκα, gegen Tisch.) ὑμᾶς θερίζειν ὃ οὐχ ὑμεῖς κεκοπιάκατε, d. h. „Ich (ich, der Säemann selbst), habe euch (die Schnitter) abgesandt, einzuernten was nicht ihr gearbeitet habt (was die Frucht nicht eurer, sondern meiner Arbeit ist)". Somit ist ihr Ernten zwar ein unverdientes, aber nicht ein unbefugtes und unberechtigtes, sondern eine von dem Säemann selbst, welcher der Herr der Ernte ist, ihnen zugedachte und zugewiesene Freude. Eben damit ist an ihnen jenes Sprichwort ἄλλος ἐστὶν ὁ σπείρων κτλ. zu seiner wahren Erfüllung gekommen, nämlich (38[b]): „Andere haben gearbeitet (= ἄλλος ὁ σπείρων), und ihr (ὑμεῖς, die ihr nicht gearbeitet habt) seid in deren Arbeit eingetreten (= ἄλλος ὁ θερίζων)." So bildet dieser letzte Doppelsatz nur die Wiederholung jenes allgemeinen Sprichwortes, so wie es an den Jüngern als den Schnittern der geistlichen Ernte erfüllt ist. Damit ist der Gebrauch des Plurals auch schon im ersten Satzgliede von selbst erklärt. Es bietet also dieser Plural keinen Anlaß, von der allein kontextmäßigen Auffassung abzugehen, daß hier überall Jesus selbst der σπείρων und der κεκοπιακώς ist. Aber auch die in V. 38 u. 39 ge-

wählte und festgehaltene Form des Präteritums, zuerst der Aorist ἀπέστειλα, und dann die auf ein Abgeschlossenes zurückschauenden Perfekta κεκοπιάκασιν und εἰσεληλύθατε, war von selbst nahegelegt, wenn hier die Wahrheit des Spruches ἄλλος ὁ θερίζων κτλ. angeschaut werden sollte in seiner konkreten Erfüllung. Diese Erfüllung liegt freilich zur Zeit für Jesus und seine Jünger noch in der Zukunft. Solange die Zeit des Erntens noch nicht erfüllt ist, so lange hat auch das ἄλλος ὁ θερίζων noch keine Erfüllung. Soll es dennoch in seiner Erfüllung angeschaut werden, so bedingt das eine lebendige Vergegenwärtigung der betreffenden Zukunftszeit, in welcher die Aussendung der Schnitter schon geschehen, und die Arbeit des Säens vollendet und abgeschlossen sein wird. Speziell die erste Aussage ἐγὼ ἀπέστειλα ὑμᾶς κτλ. könnte zwar auch schon zur Zeit des Redenden in der Vergangenheit gedacht sein, insofern schon bei der ersten Wahl oder Annahme der Jünger (vgl. zu 1, 42) die Absicht Jesu zugrunde gelegen hatte, sie auszusenden, und diese Absicht auch schon öfter zur Aussprache gekommen sein muß. Die ganze Rede von V. 35 an setzt ja voraus, daß den Jüngern ihre zukünftige Stellung und Aufgabe nichts völlig Fremdes mehr war. Aber auf den unmittelbar angeschlossenen zweiten Satz ἄλλοι κεκοπιάκασιν κτλ. würde diese Erklärung nicht anwendbar sein. Er beweist, daß das Ganze (V. 38 u. 39) nicht vom Standpunkt der derzeitigen Gegenwart, sondern von der vergegenwärtigten Zukunft aus gesagt ist. Solche Vergegenwärtigung der Zukunft ist ja in der lebendigen prophetischen Rede auch sonst etwas Geläufiges. Dagegen ist das denkbar Unwahrscheinlichste die auch hier wieder von „kritischen" Auslegern aufgestellte Behauptung, der Evangelist habe, ohne die Verwirrung zu merken, seinen eigenen zeitlichen Standort unversehens in die Rede Jesu zurückgetragen. Selbst einem dichterischen Autor, geschweige denn einem aus Erinnerung erzählenden, dürfte man die Konfusion nicht imputieren, daß er von ihm eingeführte geschichtliche Personen

zwischendurch plötzlich aus ihrer Zeit in seine Zeit versetzt, und sie von ihrem eigenen Lebenswerk als etwas abgeschlossen hinter ihnen Liegenden reden läßt. Jedenfalls wäre einem so konfusen Autor auch alles andere zuzutrauen, und würde damit jede Sicherheit der Auslegung aufhören.

Das alles sagt Jesus nicht im Tone schmerzlicher Wehmut, sondern reiner Glaubensfreude an der künftigen Ernte, welche einzuholen seinen Jüngern aufbehalten ist. Allerdings klingt hindurch, daß er sich zu dieser Glaubensfreude nicht ohne Überwindung natürlich-menschlichen Wünschens erhoben hat. Jesus wäre nicht der wirkliche Mensch, als welchen ihn in besonderer Weise auch das Johannesevangelium zeichnet, wenn er schlechthin erhaben gewesen wäre über den menschlichen Wunsch, auch selbst schon ernten zu dürfen, was er gesäet hat. Nicht darüber erhaben ist er, wohl aber zeigt er sich darüber erhoben durch die Glaubensgewißheit, daß die Ernte dennoch nahe ist, und daß die Freude an ihr ihm unverloren bleibt, und daß die Schnitter seine Abgesandten sind, dazu gesetzt, seine Freude zu teilen und eben dadurch zu mehren.

Dabei versteht sich von selbst, daß der Gegenstand dieser Glaubensfreude des Herrn und der entsprechenden Mitfreude, zu welcher er die Jünger aufruft, nicht etwa nur die Spezialität eines künftigen Missionserfolges der Apostel unter diesen Samaritern ist, welche er jetzt auf sich zukommen sieht. Was Apg. 8, 5—17 von einem überraschenden Missionserfolg in Samarien aus der apostolischen Zeit erzählt ist, bezieht sich nicht auf die Einwohner dieses Sychar, sondern auf Samaria, die Hauptstadt Samariens (Apg. 8, 5, ἡ πόλις τῆς Σαμαρίας), und hat, soviel wir wissen, mit diesem zweitägigen Aufenthalt Jesu in Sychar keinen direkten Zusammenhang. In dem Herzuströmen dieser Sychariter erkennt Jesus nicht eine besondere geistliche Reife gerade dieser Ortschaft, oder speziell des samaritischen Volksstammes, sondern (s. zu V. 35[b]) ein Zeichen und Zeugnis für

das reife Heilsverlangen der nichtisraelitischen Welt, und für die reiche Fruchtfülle, welche dort der Einerntung wartet. Daraus folgt dann weiter, daß Jesus, wenn er von sich selbst hier redet als dem *σπείρων*, welchem das *κοπιᾷν*, die schwere heiße Arbeit, zufällt, damit nicht nur seine zweitägige Predigt an diesen Sycharitern meinen kann, geschweige denn nur sein Gespräch mit der einen Samariterin (Godet). Der Begriff *σπείρειν* bezw. *κοπιᾷν* ist hier überhaupt nicht nur auf die Verkündigung Jesu zu beziehen. Der Satz: „der Same ist das Wort“ (Luk. 8, 11) ist in diesem Zusammenhang zu eng. Vielmehr umfaßt das *σπείρειν* und *κοπιᾷν* hier alles, was Jesus als die ihm zugemessene Berufsaufgabe vor Augen hat, sein gesamtes Lebenswerk in Wort und Tat, in Wirken und Leiden, einschließlich der Blut- und Tränensaat am Ende, von deren Vollendung er die Erlösung der Welt, und damit sonderlich auch das Heil der Heiden von Anfang an abhängig weiß. Vgl. schon zu 3, 14 f. So tritt die hier vorliegende Rede Jesu an die Jünger bereits in Parallele mit seinem späteren Zeugnis an sie angesichts seines nahen Todes, Kap. 12, 24. 32. Ganz wie hier das Herzukommen der Samariter aus Sychar, so erinnert ihn dort das Herzukommen etlicher Griechen an die Nähe der großen Menschenernte, welche die Frucht seiner Lebensarbeit sein wird, deren Einholung aber jenseits der Aufgabe seines irdischen Berufes liegt. Der Unterschied zwischen beiden Stellen ist nur der: Hier, wo Jesus noch in den Anfängen seines irdischen Heilandswerkes steht, faßt er dieses gesamte Werk in Tun und Leiden unter dem Begriff des *σπείρειν* und *κοπιᾷν* zusammen. Dort aber, wo die Zeit seines öffentlichen Wirkens schon hinter ihm liegt, steht ihm als Vorbedingung der großen Völkerernte nur noch sein Tod vor Augen, in welchem sein Säemannswerk sich schließlich vollenden muß. Der Säemann muß schließlich sich selbst dargeben zum Weizenkorn, das in die Erde gelegt wird, damit es viele Frucht bringe.

Daß wir die Worte Jesu recht verstanden haben, dafür bietet sein tatsächliches Verhalten zu den Sycharitern (V. 39—44) die Bestätigung. Zwar bleibt er auf ihr Bitten zwei Tage bei ihnen (40). Aber obgleich in diesen Tagen bei vielen Samaritern das freudige Erfahrungsbekenntnis laut wurde (42): *ἀκηκόαμεν καὶ οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου* (ob buchstäblich so, oder nur inhaltlich, bleibt sich gleich), setzt Jesus dennoch (43) nach dieser kurzen Unterbrechung seine Reise nach dem heimatlichen Galiläa fort, wohl wissend (44), daß dort, auf dem Boden seiner Heimat und seines Volkes, solche Ehren nicht auf ihn warteten. Damit drückt er handelnd dasselbe aus, was er vorher den Jüngern in Worten bezeugt hat, daß der Tag der großen Ernte noch nicht vorhanden ist, und daß das Einholen der reichen Erntefrucht nicht ihm obliegt. Was ihm obliegt, ist nur das *σπείρειν* und *κοπιᾷν* auf scheinbar hartem, undankbarem Boden bis zum Ende und bis zur Hingabe seines Lebens.

In Kana: An den königlichen Beamten.

(Joh. 4, 48. 50.)

Die Samariter von Sychar hatten an Jesus geglaubt, ohne Zeichen und Wunder zu sehen. Zuerst freilich stützte sich ihr Glaube auf die Erzählung des Weibes von der wunderbaren Aufdeckung ihres Vorlebens durch Jesus. Als sie aber Jesus selbst gehört hatten, da erhoben und bekannten sich die meisten zu einem Glauben an Jesus, der sich lediglich auf sein Wort stützte (4, 41 u. 42). Anders die Galiläer. Als Jesus von Samarien nach Galiläa kam, da nahmen ihn die Galiläer zwar willig auf, jedoch nur, weil sie beim Passahfeste in Jerusalem seine Wundertaten gesehen hatten (4, 45, vgl. 2, 23). In der Natur solchen Glaubens liegt es, daß er immer neue Wunderzeichen zu sehen verlangt. Demgemäß geschah es, daß Jesus nach seiner Ankunft in Kana (was ihn gerade wieder nach Kana geführt hat, läßt der Text nicht erkennen) sich sogleich wieder vor das Verlangen nach einem neuen Wunderzeichen gestellt fand. Ein königlicher Beamter (Beamter des Tetrarchen, vulgo Königs Herodes Antipas) aus Kapernaum, nicht Heide, sondern galiläischer Jude (s. V. 48), stellte das Verlangen an Jesus (47), er solle mit ihm hinabkommen (hinab an das Seegestade) nach Kapernaum, um seinen todkranken Sohn gesund zu machen. Auf dieses Verlangen hin sprach Jesus (V. 48: εἶπεν οὖν, der Bescheid fußte auf der in dem Verlangen kundgegebenen Gesinnung): „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder (τέρατα steigernd mit σημεῖα verbunden) seht, so glaubt ihr nicht.“

Wörtlich: Wenn ihr nicht gesehen haben werdet . . ., so werdet ihr mit nichten (οὐ μή) glauben, d. h. der Fortbestand ihres Glaubens wird seiner Natur nach abhängig sein von dem künftigen Sehen immer neuer Zeichen und Wunder, und ohne dasselbe wird ihr Glaube sicherlich in Unglauben umschlagen. Die Mehrzahl der Anrede geht auf die Vielzahl solcher Halbgläubigen, wie sie Jesus bei dem Passahfest in Jerusalem gefunden hat (2, 23), und sie jetzt in Galiläa wieder findet (V. 45), deren Glaube nicht seiner Person galt auf Grund seines Wortes, sondern nur seiner Qualität als Wundertäter auf Grund der jeweilig von ihm verrichteten Wunderzeichen. Anderwärts fordert zwar Jesus ausdrücklich, daß man um seiner göttlichen Werke willen, die der Vater ihm gibt, an ihn glaube (5, 36; 10, 37 f.; 14, 10 f.; 15, 24). Aber da sind die Werke nicht für sich allein gedacht, sondern als Bestätigung seines Selbstzeugnisses im Worte. Sie wollen und sollen einerseits dem Unglauben an sein Wort jede Entschuldigung abschneiden, anderseits dem durch Jesu Wort angeregten, aber noch zaudernden Glauben zu Hülfe kommen, und den schon im Glauben an Jesus und sein Wort Stehenden eine Glaubensstärkung darbieten. Nicht aber wollen sie einen Glauben erzeugen, der nur auf Jesu Wundertaten ruht und nur an seiner Wundertätigkeit haftet.

Gleichwohl darf die Mehrzahl der Anrede mit ihrer offensichtlichen Beziehung auf V. 45 nicht dazu verleiten, diesen Ausspruch Jesu lediglich als einen allgemeinen Klageruf zu fassen, zu welchem die Bitte des Königlichen nur den äußeren Anlaß gegeben hätte. Mit εἶπεν οὖν πρὸς αὐτόν ist der Ausspruch eingeführt, er bleibt also trotz der Mehrheit in der Anrede die Antwort Jesu an den Königlichen auf dessen Bitte, d. h. die allgemeine Rüge richtet sich in erster Linie gegen den Königlichen selbst als den Repräsentanten der getadelten Gesinnung vieler. Und zwar nicht so, wie Bengel und andere wollen, daß der Tadel nur das Verlangen des Königlichen träfe, Jesus solle

mit ihm nach Kapernaum hinabkommen (ἵνα καταβῇ), um an Ort und Stelle den kranken Sohn vor den Augen des Vaters zu heilen. Demgemäß soll dann in der Antwort Jesu der Ton auf ἴδητε liegen, in dem Sinne: Wenn ihr nicht zugesehen habt der Verrichtung von Zeichen und Wundern usw. Aber in V. 47 war das ἵνα καταβῇ nur tonlose Überleitung zu καὶ ἰάσηται, entsprechend der allgemeinen Übung, daß man den Helfer zu dem Leidenden, den Arzt zu dem Kranken ruft. In andern Fällen hat sich Jesus auch gern so rufen lassen, und ist dem Rufe gefolgt, vgl. z. B. Matth. 9, 18 f. Auf die Möglichkeit einer Heilwirkung aus der Ferne hat der Bittende nicht reflektiert, geschweige denn seine Bitte im Gegensatz dazu gemeint. Ebensowenig hat in der Antwort Jesu das ἴδητε einen Ton für sich. Das würde zum mindesten seine Voranstellung vor das Objekt σημ. κ. τερ. fordern, und selbst dann wäre wohl das Sehen der Zeichen im Gegensatz zum bloßen Hören von ihnen, aber noch nicht das Zusehen in actu betont, da ein σημεῖον nicht nur in actu, sondern auch in effectu gesehen wird. Nicht also, daß der Königliche ein Wunderzeichen mitansehen will, wird gerügt, sondern, daß er ein Wunderzeichen sehen will, um je nachdem an Jesus zu glauben, und daß er sich damit in die Reihe derer stellt, welche nicht glauben, wenn sie nicht Wunder gesehen haben. So schließt dann dieser Vorwurf als Bescheidung der Bitte des Königlichen nicht nur eine Ablehnung des gewünschten Hinabkommens Jesu ein, sondern eine Ablehnung der Heilungstat selbst, sofern sie nicht erbeten wird im Glauben an die Person Jesu als den Heiland Gottes auf Grund seines Wortes, sondern nur in Erwartung eines Beweises seiner Wunderkraft auf Grund des Gerüchtes von früheren Wundertaten Jesu.

Dennoch liegt in dieser Form der Ablehnung auch eine Verheißung verborgen, im Sinn von Kap. 11, 40: „Wenn du glaubest, so wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen" (vgl. Bengel). In der Verweigerung des Wunders an nur be-

dingten Glauben liegt eine Aussicht auf Gewährung desselben an bedingungslosen Glauben. So wird die Ablehnung zugleich zu einer Prüfung des Bittenden, ob er nun sich abwenden wird, verzweifelnd an der Wundermacht eines Mannes, welcher sich weigert, sie zu beweisen, oder aber, ob er die Verheißung für den Glauben heraushören und an sie sich anklammern wird. Das letztere tritt ein. In seiner Herzensnot ist dem Manne der Sinn erschlossen für die Heilandshuld, welche in der Person Jesu ihm entgegenleuchtet und auch durch sein scheinbar hartes Wort noch hindurchleuchtet. So faßt er sich trotz der Abweisung den Glaubensmut, auf seiner Bitte zu beharren mit heißem Flehen (49): „Herr, komm herab, ehe mein Kindlein stirbt.“ Nicht mehr an die Wundermacht des Herrn wendet er sich jetzt, daß er sie an seinem Sohne beweise, sondern unter stillschweigender Voraussetzung seiner Heilandsmacht an sein Heilandsherz, daß er sich der Todesgefahr seines Kindes erbarme, ehe es zu spät ist. Mit dieser Anrufung des Heilandsherzens, welches sich seiner Not nicht versagen wird, ist er auf den rechten Weg des Glaubens getreten, auf den Weg des persönlichen Vertrauens, noch ohne zu sehen.

Einem solchen Appell des Vertrauens entzieht sich Jesus nicht. Er belohnt das vertrauensvolle Anflehen seiner Heilandsgnade mit dem kurzen gewaltigen Wort (50[a]): *πορεύου· ὁ υἱός σου ζῇ*. Das ist zwar in der Form eine neue Ablehnung, aber in der Sache eine überraschende unverzügliche volle Gewährung, noch über alles Bitten und Erwarten hinaus. Die Ablehnung der Bitte in der angebrachten Form: „Herr, komm herab usw.“ liegt in dem vorantretenden *πορεύου*. Jesus kommt auch jetzt nicht mit hinab, sondern weist den Bittenden an, den Rückweg ohne ihn wieder anzutreten. Dennoch ist dieses *πορεύου* nicht in abweisendem Tone gesprochen, um erst noch einmal zu betrüben, und dann durch die Zusage *ὁ υἱ. σ. ζῇ* desto mehr zu beglücken (Lange), sondern schon in huldreich tröstendem Tone,

die gleich folgende Zusage schon vorbereitend. Also nicht: Gehe fort, ich will nicht mitkommen, sondern: Ziehe nur getrost heim, es bedarf nicht mehr meines Mitkommens, denn „dein Sohn lebt“. ζῇ steht prägnant und emphatisch im Gegensatz zu der Erwartung des Sterbens, welche der Vater eben ausgesprochen hat (πρὶν ἀποθανεῖν τὸ π. μ.). Der ohne Hoffnung des Lebens am Tode lag, er ist dem Tode entrissen und dem Leben wiedergewonnen. Es ist eine einfache Versicherung, welche dem Wortlaut nach nur eine Kundgebung wunderbaren Wissens bedeuten könnte. Aber als Antwort Jesu auf das Flehen des geängsteten Vaters um das Leben seines Kindes bedeutet sie mehr. Sie besagt, daß Jesus dieses Flehen erhört und dem Vater das Leben seines Kindes geschenkt hat. Hinter der einfachen Versicherung liegt die wunderbare Heilungstat, welche Jesus eben jetzt an dem räumlich entfernten Kranken vollzogen hat.

Die Vermittlung dieses Wirkens Jesu in die Ferne ist keine andere, als bei allen andern Wundertaten Jesu. Sie liegt wie immer ausschließlich in dem inneren Verkehr Jesu mit dem Vater, kraft dessen er nichts tut, was ihm der Vater nicht gezeigt hat (5, 19 f.), und deshalb für jedes Berufswerk, welches er sich vom Vater erbittet, die Engel Gottes zu seiner Verfügung stehend weiß (1, 51). Der Grund aber, daß Jesus diesmal in die Ferne wirkt, ist nicht etwa in dem äußeren Umstand zu suchen, daß der Weg nach Kapernaum seine sonstigen Pläne stören würde (Steinmeyer), sondern es hat das seine im Kontext offensichtliche Ursache in der pädagogischen Absicht, den Glauben des Königlichen durch eine zweite und letzte Prüfung zu erproben und zu stählen. Nachdem er aus der ersten Prüfung hervorgegangen ist als einer, der sich vertrauensvoll an Jesu Heilandsherz klammert, noch ohne zu sehen, soll er nun dieses Vertrauen zu der Unbedingtheit erheben, daß er auf das bloße Wort des Herrn hin die schon erfolgte Heilung seines Kindes ebenso fest glaubt, als wäre sie vor seinen Augen geschehen, und soll diesen

unbedingten Glauben an Jesu Wort sofort mit der Tat beweisen durch sein unverzügliches Heimkehren ohne den Helfer.

Wie er auch diese Prüfung bestand, erzählt das Folgende. In der ersten Prüfung hat er dadurch bestanden, daß er sich nicht abwandte zur Heimkehr, sondern an seiner Bitte festhielt. In der zweiten Prüfung besteht er dadurch, daß er seine Bitte: „Herr, komm herab" nicht länger festhielt, sondern ohne Widerrede sich zur Heimkehr wendet. So erhebt sich dieser eine Galiläer allerdings auf die Glaubensstufe der vielen Samariter, welche an Jesus glaubten *διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ* (V. 41). Mit Unrecht ist gesagt worden (Meyer), das *ἐπίστευσεν τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ* in V. 50b sei etwas ganz anderes als jenes *πιστεύειν* der Samariter *διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ*. Vielmehr ist das erstere nur der Tatbeweis des letzteren. Dem bloßen Worte Jesu glauben, so wie dieser Mann es tat, das hätte er nimmermehr vermocht, solange sein Glaube an Jesus nur auf dem Hörensagen von seinen Wundertaten ruhte. Er vermochte es erst, nachdem und weil er unbedingtes Vertrauen zu Jesus gefaßt hatte auf Grund seines Wortes (vgl. zu V. 49). Dem Wort des Herrn kann niemand glauben, welcher nicht an ihn glaubt um seines Wortes willen. Wer aber unbedingt an ihn glaubt auf Grund seines Wortes, der schenkt auch je und je seinem Worte unbedingten Glauben.

In Bethesda:
Gespräch mit dem Gelähmten.

(Joh. 5, 5—8. 14.)

In Kapitel 5 finden wir Jesus wieder zu Jerusalem, und zwar, wie immer, aus Veranlassung eines der jüdischen Feste (5, 1). Die Lesart *ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδ.* weist auf das Passahfest. Wenn dagegen *ἑορτή* mit ABD al. ohne Artikel zu lesen ist (gegen Rez., Tischendorf), so bleibt das Fest unbestimmt, ohne daß damit das Passahfest ausgeschlossen wäre. Was hier zu erzählen ist, hat mit der damaligen Festfeier keinen Zusammenhang, daher fehlt dem Erzähler der Anlaß, das Fest näher zu bezeichnen. So ist auch der Schauplatz des Begebnisses, an welches alles Folgende sich anknüpft, diesmal nicht der Tempel, sondern (2) ein Krankenhaus, das am Schafteich gelegene sogenannte Bethesda („Haus der Barmherzigkeit"). So mit Weiß nach der vermutlich besten Lesart *ἔστιν δὲ . . . ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρᾳ* („am Schafteich") *ἡ ἐπιλεγομένη Ἑβραϊστὶ Βηθεσθὰ πέντε στοὰς ἔχουσα.* Das fünfhallige Gebäude diente (3) zum Schutze der zahlreichen Kranken, welche in dem heilkräftigen Wasser des Teiches Genesung suchen wollten, vgl. die Erläuterung in V. 4 (vermutlich späterer Zusatz) und V. 7. In einer dieser Hallen finden wir Jesus im Gespräch mit einem der Elendesten unter den Elenden (5), einem schon seit 38 Jahren gelähmten Menschen. Die genaue Angabe der Zahl der Krankheitsjahre stammt von dem Kranken selbst. Denn nach V. 7 hatte er niemand, der sich um ihn kümmerte, es war also kein Pfleger

zur Stelle, welcher die bezügliche Auskunft über ihn hätte geben können. Danach bemißt sich schon, wie es zu verstehen ist, wenn es V. 6 heißt: „Als Jesus diesen daliegen sah und erfuhr (in diesem Sinne hier *καὶ γνοὺς*), daß er schon lange Zeit (hinter sich) habe (scil. in seiner Krankheit), da spricht er zu ihm: **Willst du gesund werden?**" Das schlichte *καὶ γνοὺς ὅτι πολὺν ἤδη χρόνον ἔχει* nach *τοῦτον ἰδὼν . . . κατακείμενον*, nur als zweites Glied desselben Partizipialvordersatzes, kann nicht sagen wollen, Jesus habe die Vorgeschichte dieses Kranken, speziell die langjährige Dauer seiner Krankheit, durch übernatürliches Schauen erkannt (Hengstenberg, Godet). Ein solches Wunder übernatürlichen Erkennens müßte ganz anders hervorgehoben sein; es hätte auch nur dem Zweck dienen können, sich dem Kranken durch Kundgebung des wunderbaren Wissens um dessen Vorgeschichte zu offenbaren (vgl. 1, 42; 47 f.; 4, 17 f.), wovon hier nichts verlautet. Wie der Bericht lautet, ergibt sich nur folgendes Bild des schlichten Hergangs: Als Jesus die Hallen von Bethesda durchschreitet, da fand sich unter den vielen Kranken einer, der in seiner Verlassenheit und der offensichtlichen Größe seines Elendes das Auge des Heilandes sonderlich auf sich zog. Auf Befragen erfuhr Jesus von diesem Kranken, wie sein Leiden nun schon so lange Jahre währe, ohne daß es besser mit ihm geworden sei. Da macht Jesus dem hoffnungslosen Klagen des Mannes ein Ende mit der unerwarteten Frage: „**willst du gesund werden?**" Die Frage ist nichts weniger als überflüssig. Wer die Klagen eines Kranken über so langjährige bittere Enttäuschung aller Hoffnungen mit der Frage: „willst du gesund werden?" unterbricht, der gibt damit zu erkennen, daß er trotz der scheinbaren Hoffnungslosigkeit des Falles einen Weg der Heilung weiß, wenn nur der Kranke sich ihm anvertrauen und seinen Weisungen folgen will. So versteht es auch hier der Gelähmte, und faßt wirklich Vertrauen zu der leutseligen Huld des Fremden. Nur wagt er nicht sofort an einen neuen, oder

gar an einen wunderbaren Weg der Heilung zu denken, sondern klammert sich mit seiner neu erwachenden Hoffnung zunächst an die Möglichkeit, daß Jesus ihm eine Hülfe finden werde, die heilenden Wasser des Teiches zu rechter Zeit zu erreichen. Einen Ausdruck dieser Hoffnung und ein verhaltenes Flehen um diese Hilfe bedeuten die Worte (7): „Herr, ich habe keinen Menschen, daß er, wenn das Wasser bewegt wird (durch den auf dem Grunde des Teiches je und dann aufsprudelnden Heilquell), mich in den Teich bringe. Während ich selbst aber komme, steigt ein anderer vor mir hinab.“

Jesus hört das verhaltene Flehen, welches in diesen Worten liegt, und sieht das Zutrauen des Armen, der sonst keinen Helfer hat, zu seiner Hilfsbereitschaft. Nachdem aber dieses Vertrauen in dem Kranken geweckt ist, weiß Jesus ihm eine andere und bessere Hilfe. Er überrascht den Kranken mit dem machtvoll gebietenden Aufruf (8): „**Steh auf, nimm dein Bett und wandle!**“ Eigentümlich ist der zweite dieser drei Imperative ἆρον τὸν κράβαττόν σου in seiner selbständigen Stellung zwischen dem ersten ἔγειρε und dem dritten καὶ περιπάτει. Sachlich dieselbe Dreigliederung des heilenden Aufrufes findet sich Mark. 2, 11 in der synoptischen Erzählung von der Heilung des Gelähmten zu Kapernaum (ebenso Matth. 9, 6, ähnlich Luk. 5, 24). In der dort schon vorhergegangenen Vorausankündigung des Heilungsrufes im Gespräch mit den Schriftgelehrten hat der Heilungsruf bei Markus (Mark. 2, 9 — in der Parallele Matth. 9, 5; Luk. 5, 23 fehlt hier das zweite Glied) auch buchstäblich oder (je nach der Lesart) fast buchstäblich denselben Wortlaut wie in unserer Johannesstelle. Anscheinend hat sich unser Evangelist bei seiner griechischen Wiedergabe des Heilungsrufes in Bethesda an die aus der synoptischen Erzählung bekannte Form angeschlossen, mit Festhaltung auch des selteneren Wortes κράβαττος, weil die Aufforderung zum Aufheben des

Bettes in Bethesda von dem Herrn mit derselben Emphase und denselben Worten ausgesprochen wurde, wie in Kapernaum. Zur sachlichen Erklärung dieser Aufforderung genügt es auch nicht, darauf hinzuweisen, daß es sich in beiden Fällen, in Bethesda wie in Kapernaum (anders wie z. B. Apg. 3, 6; 14, 10) um Kranke handelte, die an fremdem Ort auf ihrem Bette lagen, woraus sich das Bedürfnis der Fortschaffung und Heimschaffung ihres Bettes ergab. Dieses äußere Bedürfnis bietet in beiden Fällen nur die in den Umständen gegebene Gelegenheit zur sofortigen Erprobung der auf Jesu Wort plötzlich wiedergewonnenen vollen Bewegungsfreiheit der Geheilten, als welche sie sogar zum Heben und Tragen einer Last befähigte. In dem Selbsthinwegtragen seines Bettes soll der Genesene sich seiner Gesundheit, Kraft und Freiheit sofort vollbewußt werden. Ob daneben auch eine Rücksicht auf die umstehenden Zuschauer obwaltete, denen die wunderbare Wirkung desto deutlicher vor Augen gestellt werden sollte, kann nur der jedesmalige Zusammenhang ergeben. Bei der Heilung in Kapernaum, welche im Zusammenhang eines öffentlichen Gesprächs Jesu mit einigen Schriftgelehrten vor allem Volk erfolgte, ist das allerdings der Fall; vgl. Mark. 2, 12. Mit Unrecht aber nehmen die Ausleger das Gleiche auch hier an. Von irgend welchen fremden Zuhörern des Gesprächs Jesu mit diesem Lahmen ist nichts gesagt, nicht einmal die Anwesenheit der Jünger ist ausdrücklich erwähnt, sondern nur die Anwesenheit des Berichterstatters stillschweigend vorausgesetzt. Erst in einem späteren Zusammenhang (V. 13) findet sich nachträglich der allgemeine Umstand angemerkt, daß zur Zeit jener Heilungstat in Bethesda ein starker Verkehr von Menschen gewesen sei (ὄχλου ὄντος ἐν τῷ τόπῳ), aber nur um zu erklären, weshalb dem Geheilten der Name seines Wohltäters unbekannt geblieben war: Jesus war nämlich, um einen Zusammenlauf des Volkes zu vermeiden, gleich nach vollbrachter Tat in der Menge verschwunden. Unbekannt und ungenannt, wie er gekommen war,

war er wieder gegangen. Das schließt aber, statt sie zu stützen, die Annahme geradezu aus, daß Jesus bei dem Befehl „nimm dein Bette“ die Aufmerksamkeit der Umstehenden auf die Größe des Wunders habe lenken wollen. Somit hat dieses Geheiß hier, anders wie bei der Heilung in Kapernaum, keine Abzweckung auf fremde Zuschauer, sondern lediglich auf den Kranken selbst. Von der entsprechenden Wirkung des Machtwortes Jesu sagt dann V. 9ᵃ: Der Mensch wurde wirklich sofort gesund, so daß er auf der Stelle zu tun vermochte, was Jesus ihm geboten hatte: „Er nahm sein Bett und wandelte.“

Hier, mit V. 9ᵃ, ist der erste Erzählungsabschnitt zu Ende. Er enthielt noch keinerlei Andeutung davon, daß der Tag, an welchem dies geschah, ein Sabbat war. Darin liegt, daß dieser Umstand für den bisherigen Gang der Dinge noch ohne Bedeutung war. Jesus hatte nur aus Erbarmen mit dem großen Elend dieses Mannes ihn angesprochen und ihn demnächst geheilt, ohne Rücksicht darauf, ob es heute gerade Sabbat war oder ein anderer Tag. Er hat an diesem wie an jedem Tage getan, was er tun mußte, weil der Vater es ihn innerlich tun hieß. So hat er weder daran gedacht, die Heilungstat etwa, weil es Sabbat war, zu unterlassen, noch auch hat er sie, weil es Sabbat war, gerade heute verrichtet (so Luthardt u. a.), geschweige denn das Tragen des Bettes noch eigens verlangt als Demonstration gegen die äußerliche und veräußerlichende Sabbatfeier der Juden. Hätte der Evangelist etwas derartiges zu verstehen geben wollen, dann hätte er die Notiz, daß an jenem Tage Sabbat war, schon in die bisherige Erzählung verflochten.

Erst in V. 9ᵇ, wo sie an der Spitze eines neuen Erzählungsabschnittes steht, wird die Notiz ἦν δὲ σάββατον κτλ. gebracht als Vorbereitung für das, was nun von den Juden zu erzählen ist. Der Mann mit dem Bette auf der Schulter wurde auf seinem Heimwege von den jüdischen Oberen zur Rede gestellt wegen Sabbatentheiligung. Er berief sich auf das Geheiß seines

Wohltäters, der ihn gesund gemacht und damit seine Gehorsam heischende Autorität erwiesen hatte. Die Juden aber gaben darauf hin nicht etwa die Anklage auf, sondern inquirierten nun den Menschen über die Person dieses seines Wohltäters als den schuldigen Urheber der Sabbatverletzung. Vorerst kamen sie damit nicht zum Ziel. Der Mann wußte nicht einmal den Namen seines Wohltäters zu nennen, weil Jesus nach der Heilungstat sich sogleich entfernt hatte. Auch von andern war der Name nicht zu erfahren, weil der ganze Vorgang sich ohne Aufsehn abgespielt hatte (s. oben zu V. 8). Erst eine zweite Begegnung des Geheilten mit seinem Wohltäter führte zu der Feststellung, daß es Jesus war, der solches getan hatte.

Von dieser zweiten Begegnung, welche V. 14 in diesem Zusammenhang und unter diesem Gesichtspunkt zur Sprache kommt, weiß der Erzähler auch noch ein letztes Jesuswort an den Geheilten zu berichten. Mit der jetzt in Rede stehenden Frage der Sabbatverletzung hat dieses Wort keinerlei inhaltlichen Zusammenhang. Es tritt hier inhaltlich ganz isoliert auf, ohne jede sachliche Verbindung mit dem Voranstehenden und Nachfolgenden. Seinem Inhalt nach kennzeichnet es sich vielmehr als Schluß- und Abschiedswort des früheren Dialogs zwischen Jesus und dem lahmen Menschen bei der Heilungstat, wo ein frei dichtender Erzähler ihm zweifellos auch seine Stelle angewiesen hätte. Aber der aus geschichtlicher Erinnerung berichtende Erzähler kann es, dem wirklichen Gang der Dinge entsprechend, erst hier nachbringen. Die betreffende Begegnung (14[a]) erfolgte μετὰ ταῦτα, nach den vorher berichteten Ereignissen. Es kann ein Tag, es können auch mehrere Tage dazwischen liegen. Da fand Jesus den Geheilten wieder im Tempel. Wenn es umgekehrt hieße: „der Geheilte fand Jesus," so würde das Finden im Anschluß an V. 12 u. 13 als Ergebnis eines Suchens erscheinen. So aber, von Jesus ausgesagt, erscheint es zwar nicht als eine zufällige, aber als eine ungesucht providentielle

Wiederbegegnung. Als solche benutzte sie Jesus, um dem Geheilten noch eine Warnung zuzurufen, deren er für seinen künftigen neuen Lebensweg bedürftig war (14b) „und er sprach zu ihm: Siehe, gesund bist du geworden; sündige nicht mehr, damit nicht Schlimmeres dir geschehe.“ Die Ermahnung μηκέτι ἁμάρτανε richtet sich gegen eine Fortsetzung bisherigen oder früheren Sündigens. In der vorliegenden Anlehnung an die Vorhaltung ἴδε ὑγιὴς γέγονας weist sie zurück auf die früheren Sünden eines zuchtlosen Lebenswandels, durch welchen der Mensch sein langjähriges Leiden sich vormals zugezogen, vielleicht auch noch später verschlimmert, und zur schließlich hoffnungslosen Lähmung gesteigert hat. Der allgemeine Zusammenhang zwischen Krankheit und Sünde, wie er immer und überall obwaltet, auch bei individuell unverschuldeten Krankheiten, reicht nicht aus (gegen Hengstenberg), um die Entlassung eines von bestimmter Krankheit eben Geheilten mit der Mahnung μηκέτι ἁμάρτανε zu erklären. Aus dieser Rückweisung auf die Vergangenheit ist aber so wenig wie aus V. 6 (s. zu diesem Vers) zu schließen, daß auch in diesem Falle kraft prophetischen Schauens ein übernatürliches Wissen Jesu um die Vorgeschichte des Mannes mitgewirkt habe. Wo dergleichen in Wortlaut und Zusammenhang des Berichtes nicht nachdrücklich hervortritt, soll man es auch nicht eintragen. Von V. 6 her wissen wir bereits, daß Jesus wenigstens die äußere Krankheitsgeschichte des Menschen von ihm selbst erfahren hatte. Da bedurfte es für den Menschenkenner keines übernatürlichen Wissens, um aus den Klagen des Kranken auch die Ursache seiner Krankheit herauszuhören. Dazu kommt, daß auch an unserer Stelle das Wort Jesu an den Geheilten nicht unnatürlicherweise bloß als ein abrupter Zuruf im Vorübergehen zu denken ist, sondern, der Natur der Sache entsprechend, als der Abschluß eines neuen Begegnungsgespräches zwischen Jesus und dem Geheilten, welchen seine Dankbarkeit gegen Gott für die ihm unverdient gewordene Wunderheilung in

den Tempel geführt hat. Da bedurfte es wiederum keines übernatürlichen Wissens, um in der Haltung und den Äußerungen des Mannes die Stimmung eines begnadigten und beschämten Sünders zu erkennen. Weiter darf man aus der zweifellosen Bezugnahme auf ein früheres Sündenleben des Geheilten auch nicht die Folgerung ziehen, daß nun die Mahnung μηκέτι ἁμάρτανε nur vor dem Rückfall in ein bestimmtes Einzellaster warnen, und noch weniger, daß der Zwecksatz ἵνα μὴ χεῖρόν σοί τι γένηται nur mit dem Rückfall in eine noch schlimmere Form dieser bestimmten Einzelkrankheit drohen will. Das hieße das Heilandswort auf die Stufe einer ärztlichen Vorschrift herabdrücken. Auf ein bestimmtes Einzellaster als ausschließliche Krankheitsursache führt im Text nichts, geschweige denn auf eine Rückfallgefahr in dasselbe nach 38 Jahren, am wenigsten auf eine Disposition zum Rückfall in dieselbe Krankheit, welche Jesu Wort kraft göttlicher Wundermacht dem Kranken in völlige Gesundheit verwandelt hat. In diesem Heilandsworte ist nichts medizinisch, sondern alles religiös zu verstehen. Sein früheres zuchtloses Leben in Sünden hat sich an dem Manne gestraft, oder was dasselbe ist, ist an ihm von Gott gestraft worden mit langer schwerer körperlicher Krankheit. Jetzt hat Gottes unverdiente Gnade ihm diese Strafe wunderbar abgenommen, und ihm volle Gesundheit wiedergeschenkt. Das fordert einen Dank, der nicht nur in Worten und Empfindungen aufgehen darf. Ein durchgreifender Bruch mit der Zuchtlosigkeit des früheren Sündenlebens und ein neuer, reiner Wandel der Selbstzucht in der Furcht Gottes muß das Dankopfer sein, wenn der so wunderbar Genesene nicht ein noch schlimmeres Strafgericht Gottes auf sich herabrufen will. Denn wie schwer und schmerzlich auch die frühere Strafe war, die Kraft und Blüte eines Menschenlebens verwandelnd in langjährige ohnmächtige Pein, — der allmächtige Gott hat noch schlimmere Strafgerichte als solche Krankheit. Und, soviel schlimmer noch das Sündigen wäre nach

solcher wunderbaren Gnadenerfahrung als vorher, soviel schlimmer müßte auch die göttliche Strafe werden für dieses Sündigen als für jenes. In dieser Unbestimmtheit ist die Drohung ausgesprochen, und in dieser Unbestimmtheit soll sie wirken. Es ist nicht direkt gedroht mit der ewigen Verdammnis, wohl aber bildet die Aussicht auf das ewige Verderben den schweigenden Hintergrund der eröffneten Perspektive, weil ein fortgesetztes Sündenleben nach solcher Erfahrung ein frevelhaftes Herausfordern des Gottes wäre, „welcher sowohl Seele als Leib verderben kann in die Hölle" (Matth. 10, 28).

Nach der Heilung des Gelähmten: Schutzrede gegen die Juden.

(Joh. 5, 17. 19—47.)

Die nächste Folge der zweiten Begegnung Jesu mit dem Lahmgewesenen war, daß (15) der Mann den jüdischen Oberen nun melden konnte, was er ihnen früher nicht hatte sagen können, es sei Jesus, der ihn gesund gemacht habe. Er tut das nicht gegen den Willen Jesu, als ein unvorsichtiger oder gar heimtückischer Angeber, sondern mit dem Willen Jesu, welcher weit entfernt war, die Vertretung seiner Tat gegen die voraussichtlichen Angriffe der Juden zu scheuen. Wirklich hatten die jüdischen Oberen, die Jesus schon von seinem ersten jerusalemischen und judäischen Auftreten her aufsässig waren (2, 18; 4, 1), nur auf die Feststellung gewartet, daß der gesuchte Verletzer des Sabbats Jesus gewesen sei. Nun (16) hatten sie den gewünschten Anhalt, Jesus zu verfolgen, ὅτι ταῦτα ἐποίησεν ἐν σαββάτῳ, d. h. weil er dieses Werk der Heilung und was damit zusammenhing, am Sabbat getan hatte. Nicht nur auf den Nebenumstand, daß er den Geheilten zum Tragen seines Bettes veranlaßt hatte, gründet sich nun ihre Verfolgung, sondern in erster Linie auf das eigene Wirken Jesu am Sabbat, an dem Tage der göttlichen und von Gott gebotenen Ruhe.

Es ist nicht ausdrücklich gesagt, daß sie Jesus auch persönlich darüber zur Rede gestellt haben, aber es geht aus dem Folgenden hervor. Denn alles, was nun das 5. Kapitel noch bringt, ist ausschließlich ein ἀποκρίνεσθαι des Herrn (V. 17. 19) auf solche

Angriffe der Juden in persönlicher Unterredung mit den Angreifern. Aber der Evangelist läßt diesmal die näheren Umstände ganz unbestimmt, unter welchen Jesus seinen Angreifern die nachfolgenden Antworten erteilt habe, zuerst die kurze (V. 17), und dann die ausführliche (V. 19—47). Weder bei dem ersten noch bei dem zweiten ἀπεκρίνατο ist irgend etwas gesagt über Zeit, Ort oder besondere Veranlassung der betreffenden Gespräche. So braucht auch der letztere, so weit ausgedehnte Redeabschnitt ursprünglich nicht in einem einzigen ununterbrochenen Redefluß gesprochen zu sein, zumal eine fortlaufende Rede Jesu an die Juden von solcher Ausdehnung, durch keinerlei Zwischenrede der Gegner gestört, in unserem Evangelium sich sonst nicht findet. Wir haben hier eine von Ort und Zeit ganz absehende Berichterstattung, lediglich gerichtet auf Wiedergabe des Inhaltes der Reden. Der Evangelist berichtet zunächst (17) einen ersten Ausspruch Jesu, mit welchem er damals den Anfeindungen der Juden wegen der Sabbatheilung entgegentrat. Er erzählt sodann (18), wie auf diesen Ausspruch Jesu hin die Feindseligkeit der Juden nur noch fanatischer wurde; und er bringt endlich (19—47) eine fortlaufende Zusammenfassung von solchem, was Jesus in den Tagen dieses jerusalemischen Festaufenthaltes auf ihre nun doppelt heftigen Angriffe noch weiter geantwortet hat.

Es ist aber weder nötig noch angängig, diese summarische Berichterstattung darauf zurückzuführen, daß der Evangelist hier nicht aus eigener Ohrenzeugenschaft berichte, weil Jesus bei diesem Feste allein, ohne Jüngerbegleitung, in Jerusalem gewesen sei (Weiß, Beyschlag, Godet u. a.). Allerdings sind in unserem ganzen 5. Kapitel die Jünger nirgends erwähnt. Aber das ist auch im ganzen 7. und 8. Kapitel nicht der Fall. Dennoch ist, wie 9, 1 beweist, bei dem in Kapitel 7 u. 8 geschilderten Auftreten Jesu am Laubhüttenfeste die Anwesenheit der Jünger als Begleiter des Herrn vorausgesetzt. Das Gleiche trifft zu beim Tempelweihfeste, 10, 22—41. Ebenso auch hier. Schon der

Bericht von jenem ersten Reden und Handeln Jesu mit dem Lahmen in Bethesda setzt die Anwesenheit eines oder mehrerer Jünger voraus, da der ganze Vorgang sich ohne alles öffentliche Aufsehen abspielte, so sehr, daß Jesus nicht einmal erkannt wurde. Aus welcher Quelle sollte vollends die Aufzeichnung der ausgedehnten, prägnanten und eigentümlichen Jesusreden unseres Kapitels stammen, wenn Jesus dabei allein gewesen wäre unter seinen Gegnern? Vielmehr ist anzunehmen, daß die Situationen, in welchen zuerst V. 16, und später alles folgende von V. 19 an, vermutlich wieder in verschiedenen Stücken, gesprochen wurde, durch besondere, für den Inhalt der Rede bedeutsame Einzelumstände nicht ausgezeichnet waren, so daß der geschichtliche Sonderrahmen dieser Reden dem Evangelisten in der Aufzeichnung, vielleicht auch schon in der Erinnerung, hinter ihrem schwerwiegenden Inhalt zurückgetreten sind.

Jenes erste Wort der Erwiderung lautet ganz kurz, aber überaus inhaltsschwer (17): „**Mein Vater wirkt bis jetzt. Auch Ich wirke.**“ Denn so ist — unter Wiedergabe des *κἀγώ* mit „auch ich“ — der zweite Satz hier selbständig neben den ersten zu stellen. Ohne Frage schließt diese zweite Aussage „auch ich wirke“ das Wirken Jesu ein, gegen welches der Angriff der Juden sich richtete, also sein Wirken am Sabbat. Und die erste Aufstellung „mein Vater wirkt bis jetzt“ dient dem Zwecke, Jesu eigenes, auch am Sabbat ununterbrochenes Wirken zu rechtfertigen durch das göttliche Vorbild. Dann ist aber auch klar, daß das fortdauernde Wirken des Vaters hier betont ist mit Beziehung auf die göttliche Sabbatruhe von den Werken der Schöpfung, auf welche das mosaische Sabbatgebot sich gründete (1. Mos. 2, 2 f.; 2. Mos. 20, 11), insofern damit Jesu Wirken am Sabbat in Widerspruch zu stehen schien. Natürlich nicht so, als wollte Jesus mit diesem Satze jenes Zeugnis der Schrift von der Sabbatruhe Gottes Lügen strafen. Denn Jesus argumentiert auch in unserem Evangelium niemals gegen die Schrift, sondern immer auf Grund

der Schrift als der auch von seinen Gegnern anerkannten gemeinsamen Grundlage, s. im folgenden zu V. 39. 42. 44. 45 ff., und vgl. 10, 34 ff. u. a. Wohl aber besagt der Satz ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται in diesem Zusammenhang, daß die Ruhe Gottes von dem Sechstagewerk der Schöpfung keineswegs einen gänzlichen Stillstand des göttlichen Wirkens bedeutet, sondern nur nach dem krönenden Abschluß des Schöpfungswerkes in der Erschaffung des Menschen den Übergang zu einem neuen göttlichen Wirken an den gottgeschaffenen Menschen, welches ununterbrochen fortgeht bis heute. Daß es so ist, wird nur einfach festgestellt, nicht bewiesen, weil es keines Beweises bedarf. Letzteres aber nicht deshalb, weil ein stetiges gleichmäßiges Wirken zum Begriff der Gottheit gehört (Holtzmann). Solche abstrakt theosophische Erwägungen liegen hier ganz fern. Von einem gleichmäßigen Wirken ist überhaupt nichts gesagt, auch nicht von einer begrifflichen Notwendigkeit, sondern, wie ἕως ἄρτι beweist, lediglich von der erfahrungsmäßig feststehenden Tatsächlichkeit des göttlichen Wirkens. Die zeitliche Terminbestimmung ἕως ἄρτι hat nur Sinn als Berufung auf die bis in die Gegenwart fortdauernde menschliche Erfahrung des göttlichen Wirkens. Den Söhnen Israels ist es eine erfahrungsmäßige Tatsache, daß das Wirken Gottes sich in den Werken seiner Schöpfung mit nichten erschöpft hat, sondern ungeachtet seines Ruhens von diesen Werken sich fortgesetzt hat an den Menschen, von dem Erstgeschaffenen an durch alle Zeiten hindurch bis in die Gegenwart, in welcher sie als Israeliten auf die gottgewirkte Geschichte ihres Volkes zurückblicken und zu dem Gott ihrer Väter aufschauen als dem noch immer fortwirkenden Schirmer und Helfer Israels. Hiernach bedarf es zur Erklärung des ἕως ἄρτι nicht der Annahme einer Sonderbeziehung auf die eben noch erfolgte Heilwirkung an dem Lahmen. Eine solche Beziehung ist vielmehr kontextmäßig ausgeschlossen, weil sie eine petitio principii enthalten würde. Das Heilungswerk an dem Lahmen ist ja hier von den

Gegnern als ein ungöttliches und widergöttliches in Anspruch genommen, und soll durch den Satz ὁ πατ. μ. ἕ. ἄ. ἐργ. in in seinem göttlichen Rechte erst erwiesen werden. Es fällt also dieses Werk nicht unter den ersten Satz von dem Wirken des Vaters, sondern unter den zweiten Satz von dem Wirken Jesu κἀγὼ ἐργάζομαι. In diesem zweiten Satze kehrt das ἕως ἄρτι nicht wieder. Hier wird nicht zurückgeschaut auf ein von der Urzeit bis zur Gegenwart fortgesetztes Wirken, sondern hier ist nur die Rede von dem gegenwärtigen Tun und Verhalten des Menschen Jesus. Aber darin gleicht sein Tun und Verhalten dem bis heute unermüdlichen göttlichen Wirken, daß es auch Wirken ist, unermüdliches Wirken an den Menschen. Indem er in seinem Heilandswirken an den Menschen keinen Stillstand kennt, ahmt er nur das Vorbild seines Vaters nach, auf welches sein Blick jederzeit gerichtet ist, und weiß darum auch sein Verhalten durch das Vorbild seines Vaters gegen jeden Angriff gedeckt und gerechtfertigt. In der Nebeneinanderstellung ὁ πατήρ μου . . ., κἀγώ liegt demnach nicht, daß er vermöge seiner einzigartigen Sohneswürde über die Pflicht der Sabbatruhe erhaben sei wie Gott selbst, sondern daß er vermöge seiner einzigartigen Sohnesgemeinschaft mit dem Vater sein eigenes Tun und Verhalten unmittelbar dem göttlichen Vorbild absieht, und dieses mit unbedingter Sicherheit nachbildet. So kommt dann dieses sein Verhalten nicht zu stehen als ein Privilegium, welches nur ihm zustände, sondern als eine allgemeingültige Darstellung des gottgewollten Verhaltens von vorbildlicher Kraft und maßgebender Autorität auch für andere. So gewiß das Sabbatgebot der Schrift sich selbst auf das göttliche Vorbild gründet, so gewiß kann ein menschliches Verhalten, welches nur Nachbildung dieses göttlichen Vorbildes ist, nicht widergöttlich, sondern muß gottgewollt und gottgefällig sein. Die weitere Konsequenz ist dann zwar noch nicht die einer Aufhebung des gesetzlichen Sabbatgebotes, wohl aber liegt darin, daß die als Abbild des göttlichen

Ruhens gebotene menschliche Sabbatruhe von irdischen Geschäften (2. Mos. 20, 10 f.) im Sinne des göttlichen Gesetzgebers nichts weniger bedeutet, als ein träges Nichtstun, daß sie vielmehr mitten in allem irdischen Treiben einem fortgehenden Wirken im Dienste Gottes und für die Sache Gottes Raum machen will, und der Verklärung alles irdischen Tuns und Schaffens in solches Wirken dienen.

Die Juden freilich beharren dabei (18), daß Jesus den Sabbat gebrochen habe. Und, weit entfernt, sich der göttlichen Kraft und Autorität seiner Verantwortung zu unterwerfen, rechnen sie es ihm nur als eine zweite Todsünde an, daß er (in dem ersten Satze ὁ πατήρ μ. ἕως ἄρτι ἐργ.) Gott seinen eigenen Vater nannte, während er (in dem zweiten Satze κἀγὼ ἐργ.) sich selbst Gotte gleichstelle, nämlich sein sabbatbrechendes Tun lästerlicherweise dem Wirken Gottes. Von V. 19 an hören wir, in eine längere Rede zusammengefaßt (s. oben zu V. 16), was Jesus ihnen damals auf solche neue Angriffe ihres gesteigerten Hasses noch eingehender antwortete.

Jesus beginnt mit einer wiederholten feierlichen Bezeugung und näheren Aufzeigung des unlösbaren Zusammenhangs seines Tuns und Wirkens mit dem des Vaters (19[a]): *„Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Nicht vermag der Sohn irgend etwas von sich selbst zu tun, sondern nur wenn* (zu ἐὰν μή [n. a. L.-A. ἂν μή] in diesem Sinne vgl. Gal. 2, 16; Matth. 12, 4) *er den Vater etwas tun sieht."* So ganz ist es ausgeschlossen, daß er jemals ein nur eigenmächtiges Tun nachträglich könnte decken wollen mit einer lästerlichen Berufung auf das Tun Gottes, daß es vielmehr ein eigenmächtiges Tun für ihn überhaupt nicht gibt. Der Sohn kann gar nicht handeln ἀφ' ἑαυτοῦ, nur aus eigenwilligem Belieben und Beschließen. Für ihn, der nur in der Gemeinschaft mit dem Vater sein Leben hat, ist es eine innere Unmöglichkeit, daß er jemals über sein Tun und Lassen nur mit sich selbst zu Rate ginge, ohne den Vater.

Sein inneres Auge hängt unverwandt an dem Vater, und niemals tut er irgend einen Schritt oder verrichtet irgend ein Werk, es sei denn, er habe eben diesen bestimmten Akt geschaut als das Tun des Vaters, d. h. als dasjenige, was der Vater durch den Sohn zu tun gewillt und im Begriff ist. Die betreffende Erkenntnis entsteht nicht durch Empfang einzelner Offenbarungen des göttlichen Willens, sondern auf dem Wege andauernder, ununterbrochener Intuition, in welcher Jesus immer den Vater ihm vorzeichnen oder was, plastisch ausgedrückt, dasselbe ist, ihm vortun sieht, was er, der Sohn, nachtun soll. So ist alles Tun des Sohnes nur die entsprechende Ausführung des leitenden Vortuns des Vaters. Soll freilich das ausführende Nachtun dem leitenden Vortun immer und ganz entsprechen, so gehört dazu, daß der Ausführende auch ausgerüstet ist mit einer uneingeschränkten Macht der Exekutive für dasjenige, was er jeweilig als das Tun des Vaters erkennt. Eben dies sagt der Zusatz (19[b]): „**denn was jener (der Vater) tut, das tut in gleicher Weise** (ὁμοίως) **auch der Sohn.**“ Nicht nur die Willigkeit des Sohnes ist damit ausgedrückt, mit welcher er in völliger Gleichheit des Sinnes auf das leitende Tun des Vaters eingeht, sondern auch seine Macht des göttlichen Handelns, mit welcher er eben das, was der Vater ihm vortut, seinerseits ganz ebenso nachtut, so daß nichts davon zurückbleibt.

Diesem Verhältnis des Sohnes zum Vater, vermöge dessen er nichts tut ohne den Vater, entspricht aber auch umgekehrt das Verhältnis des Vaters zu dem Sohne, vermöge dessen auch der Vater seinerseits nichts tut, ohne durch den Sohn. Davon sagt Jesus (20[a]): „**Der Vater nämlich hat den Sohn lieb,**“ φιλεῖ, er liebt ihn als seinen (eingeborenen) Sohn, sein anderes Selbst (s. zu 3, 16) mit einer in diesem gegenseitigen Wesensverhältnis wurzelnden Liebe — καὶ (20[b]) πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ, d. h.: In Betätigung solcher Liebe zeigt der Vater dem Sohne ohne Ausnahme alles, was er, der Vater,

seinesteils zu tun willens und im Begriff ist, damit der Sohn es zur Ausführung bringe. Im ganzen Zusammenhang des göttlichen Heilswerkes ist nichts, was der Vater dem Sohne vorenthielte, um es anderswie auszuführen als durch den Sohn. Dieses πάντα schließt dann von selbst (20ᶜ) noch sehr viel größere Werke ein, als dasjenige, dessen göttliches Recht und göttliche Größe die Juden in Abrede zu stellen wagten: „**und** (noch) **größere Werke als diese** (τούτων, Plur. der Kategorie: als solche Heilungstaten wie die an dem Gelähmten) **wird er ihm** (der Vater dem Sohne) **zeigen, damit ihr euch verwundert.**“ So gewiß von dem Gott des Heils noch viel größere Taten zu erwarten sind, als solche Heilungen einzelner Kranker, so gewiß wird der Vater den Sohn, da er alles nur durch ihn tut, zur Ausführung noch viel größerer Werke anweisen und ermächtigen, damit vor ihrer Größe alle Verkleinerungsversuche, in welchen die Juden sich jetzt noch gefallen, verstummen, und staunender Verwunderung Raum machen müssen.

Wie allumfassend die Macht und Vollmacht göttlichen Handelns ist, mit welcher der Sohn die Werke des Vaters ausrichtet, zeigt das Folgende. Sie erstreckt sich nach V. 21—23 auch über die doppelseitige Machtübung, welche in dem göttlichen Heilswerk das Größte und das Entscheidende ist, über das ζωοποιεῖν und das κρίνειν. Von dem ersteren heißt es (21): „**Wie nämlich der Vater erweckt die Toten und lebendig macht, ebenso macht auch der Sohn, welche er will, lebendig.**“ Die Toten zu erwecken und lebendig zu machen, dieses Größte, was an den Menschen geschehen kann, steht freilich allein bei Gott. Aber weil bei dem Vater, darum auch bei dem Sohne. ἐγείρειν ist das Aufwecken der Todesschläfer aus ihrem bisherigen Todeszustande, ζωοποιεῖν das Versetzen der Totgewesenen in den Zustand wahren vollen Lebens. Beides ist nicht schlechthin identisch (s. unten zu V. 28 f.), hier aber ist es zusammengedacht, das erste nur als Voraussetzung für das zweite. ζωοποιεῖν steht

hier allgemein und absolut. Es umfaßt das jetzige und das künftige, das geistliche und das leibliche Beleben der Toten als das Lebendigmachen schlechthin, welches den Tod in jeder Gestalt überwindet, an wem immer der Lebendigmachende es tun will. Dieses οὓς θέλει wird freilich nur im Nachsatze, wo der Sohn das lebendigmachende Subjekt ist, ausdrücklich betont. Aber nicht deshalb, weil es im Vordersatze nicht ebensogut am Platze wäre, sondern weil es sich bei dem Vater von selbst versteht. Dann kann aber das οὓς θέλει im Nachsatze nicht etwa den Willen des Sohnes dem des Vaters gegenüberstellen wollen als selbständig entscheidend, in Unabhängigkeit vom Vater. Das müßte heißen οὓς αὐτὸς θέλει; es stände auch sachlich mit V. 19 und V. 30 in unauflöslichem Widerspruch. Sondern der Wille des Sohnes wird nach seiner allmächtigen Gotteskraft dem Willen des Vaters gleichgestellt. Was bei der souveränen Allmacht des Vaters sich von selbst versteht, das findet auch bei dem Sohne statt: Er braucht die Belebung irgend welcher Toten, welche es auch seien, nur zu wollen, so werden sie lebendig. Nur so ist der Sohn imstande, das Beleben der Toten in dem ganzen Umfang, in welchem der Vater es getan haben will, mit der Kraft seines Willens auszuführen und durchzuführen.

Das schließt dann aber ein, daß alle diejenigen Toten, welche der Sohn nicht lebendig macht, im Tode bleiben, d. h. daß der Sohn mit dem ζωοποιεῖν auch das κρίνειν, mit dem Heilswillen auch den Gerichtswillen des Vaters in seinem ganzen Umfang vollzieht. Daß es sich wirklich so verhält, sagt V. 22 u. 23. Zuerst negativ (22): οὐδὲ γὰρ ὁ πατὴρ κρίνει οὐδένα. Mit Berufung auf die Wortstellung, welche die Verbindung von οὐδέ mit dem Subjekt ὁ πατήρ erfordere, wird hier von einigen (Meyer u. a.) übersetzt: „denn nicht einmal der Vater richtet irgend jemand.“ Aber diese Übersetzung bietet keinen hier passenden Gedanken. Es wäre dann nicht betont, daß der Vater sich der göttlichen Machtübung des Richtens

gänzlich enthält, wozu doch allein der folgende Gegensatz paßt: *ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκεν τῷ υἱῷ.* Die Pointierung ginge vielmehr dahin, daß nicht einmal der Vater, geschweige denn ein anderer, sei es Mensch oder Engel, über irgend jemand Gericht hält, sondern — so wäre dann der allein richtige Gegensatz — von allen Wesen im Himmel und auf Erden ganz allein der Sohn. Zu dieser Pointierung liegt aber im Kontext keinerlei Veranlassung vor. Andrerseits darf man auch den Ton nicht ausschließlich auf *κρίνει* legen, als ob es hieße *οὐδὲ γὰρ κρίνει ὁ π. οὐδ.* („auch richten tut der Vater niemand", so gewöhnlich), sondern *οὐδέ* gehört zu dem ganzen Satze mit gleichmäßiger Betonung sowohl des Subjektes *ὁ πατήρ* als auch des Prädikates *κρίνει*: **„Denn auch das ist ausgeschlossen, daß der V a t e r** (seinerseits) **irgend jemand r i c h t e t, sondern das ganze Gericht** (das Richten aller, welche gerichtet werden) **hat er dem Sohne gegeben,"** scil. daß dieser das richtende Urteil ausspreche und ausführe. *κρίνειν* ist hier und im Folgenden überall als richterlicher Akt gedacht. Ob es aber nur in dem allgemeinen Sinn des richterlichen Urteilens, oder in dem speziellen Sinn des Verurteilens (= *κατακρίνειν*) steht, kann in jedem Satz oder Satzteil nur der Zusammenhang entscheiden. Der Übergang von der allgemeineren Bedeutung zu der spezielleren vollzieht sich so leicht, daß in demselben Satzgefüge sehr wohl beide Bedeutungen nebeneinander vorkommen können. Vgl. z. B. Jak. 5, 9, wo *ὁ κριτής* im allgemeinen Sinne und *κρίνεσθαι* im Sinne „verurteilt werden" dicht nebeneinander stehen. Da nun hier das *κρίνειν* dem *ζωοποιεῖν* gegenübersteht als dessen gegenteiliges Korrelat, so ist hier das Verurteilen gemeint, durch welches die Toten verdammt werden im Tode zu bleiben, und damit dem Tode richterlich überantwortet werden. Wieder eine andere Frage ist die, ob *κρίνειν* das ideelle Beschließen, oder ob es das aktuelle Fällen des richtenden Urteiles ist, — ob das Fassen des verdammenden Beschlusses, oder aber, wie z. B. Offb. 18, 8; 19, 2 u. ö., das

Fällen des Verdammungsspruches einschließlich seiner Vollstreckung. Hier, wo das κρίνειν dem Vater gänzlich abgesprochen, und ausschließlich dem Sohne im Unterschied vom Vater zugeschrieben ist, kann nur der Gerichtsspruch und die Gerichtsvollstreckung gemeint sein, nicht aber die ideelle Entscheidung; denn selbstredend bleibt auch hinsichtlich des κρίνειν die allgemeine Regel des V. 19 in Geltung, vgl. auch V. 30: καθὼς ἀκούω κρίνω. Wie (nach V. 20) die gesamte Vollstreckung der Werke Gottes (πάντα ἃ ὁ πατὴρ ποιεῖ), so ist insbesondere auch die Vollstreckung des göttlichen Gerichtes (ἡ κρίσις πᾶσα), welches nur die andere Seite des göttlichen Heilswerkes ist, ausschließlich in die Hand des Sohnes gelegt.

Wenn dann speziell an diese Übertragung der Gerichtsfunktion der Absichtssatz angeschlossen wird (23ª): ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν υἱὸν καθὼς τιμῶσι τὸν πατέρα, so ist auch dabei im Auge zu behalten, daß die Vollmacht immer doppelseitig ist. Die Gerichtsvollmacht, obgleich ihr nächstes Objekt die zu Verurteilenden sind, bedeutet sachlich die Vollmacht über Leben und Tod, über Heil und Verderben, das eine zu spenden oder das andere zu verhängen. Wenn der Vater den Sohn der ganzen Welt gesetzt hat, wie zum einigen Heiland, der allein das Leben spendet, so zum einigen Richter, der allein dem Tode überantwortet, so ist darin von selbst ausgedrückt die göttliche Absicht und der göttliche Wille, daß alle Menschen der weiten Welt „den Sohn ehren sollen, so wie sie den Vater ehren“. Das heißt und kann nur heißen: daß sie den Sohn mit gleicher Ehre ehren sollen wie den Vater. Es ist zwar versucht worden, diesen Sinn abzuschwächen in: „daß sie den Sohn ehren sollen ebensowohl wie den Vater“ (Beyschlag). Aber das ist kontextmäßig unmöglich. Bei dieser Fassung bliebe Art und Maß der Ehre, welche dem Sohne zu erweisen ist, ganz unbestimmt und reduzierbar bis auf diejenige τιμή, welche jedem Menschen zu erweisen ist (1. Petr. 2, 17). Im vorliegenden

Zusammenhang aber weist alles auf göttliche Ehrung des Sohnes als des mit göttlicher Autorität und Macht bekleideten Gesamtvollstreckers des göttlichen Willens. Aber freilich ist der Grund, weshalb Jesus das Gottgewollte solcher Ehrung hier ausspricht, nicht der, daß es ihn nach Ehrungen verlangt (vgl. V. 41), sondern der, daß er die Juden warnen will und muß vor schwerer Versündigung gegen Gott (23[b]): „Wer dem Sohn die Ehre weigert, der weigert sie dem Vater (so hier μὴ τιμῶν und οὐ τιμᾷ im prägnanten Sinne), welcher ihn sandte," scil. als seinen Sohn mit der oben aufgezeigten allumfassenden Gottesvollmacht. Die Juden sollen es wissen: Ihre Verunehrung Jesu (V. 16. 18) ist Verunehrung Gottes, und ihr Anfeinden Jesu Empörung gegen Gott. So ist dieser Ausspruch selbst schon ein κρίνειν, ein verurteilender Gerichtsspruch aus dem Munde dessen, welchem der Vater τὴν κρίσιν πᾶσαν übergeben hat, wenn auch für jetzt nur ein bedingter Gerichtsspruch von warnender Bedeutung; denn nicht zum Richten ist Jesus gekommen (vgl. 3, 17), sondern den Toten das Leben zu geben und sie damit vor dem Gerichte zu retten.

Auf das ζωοποιεῖν greift denn auch im folgenden die Rede Jesu zunächst zurück, so wie es Sache der schon jetzt beginnenden Heilszeit ist (V. 24—26), um erst dann wieder auf das Richten zu kommen, so wie es Sache der zukünftigen Gerichtsstunde sein wird (V. 27—29).

In gehobener Rede mit einer zweimaligen feierlichen Beteuerung sagt er, auf welche Weise das Lebendigmachen der Toten, dieses größte aller Werke Gottes, schon von jetzt ab geschehen wird. Zuerst (24[a]): ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμ. ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον. Die erste Subjektbestimmung ὁ τ. λ. μ. ἀκούων ist schon die entscheidende. Denn dies ἀκούων meint nicht nur das indifferente zu Ohren Bekommen, so daß der entscheidende Nachdruck erst auf dem folgenden πιστεύων läge

(Meyer u. a.), sondern es ist das wirksame Hören, in welchem sich mit dem zu Gehör Bekommen das gläubige Gehörgeben zusammenschließt. Vgl. das gleich folgende ἀκούειν τῆς φωνῆς in V. 25, aber auch ἀκούειν mit dem Akkusativ τὸν λόγον, τοὺς λόγους, τὰ ῥήματα, in demselben Vollsinne, Joh. 8, 43. 47; Matth. 10, 14. Bei der zweiten Bestimmung aber κ. πιστεύων τῷ πέμψαντί με liegt der Ton nicht sowohl auf πιστεύων als vielmehr auf τῷ π. μ. Sie soll hervorheben, daß das gläubige Hören des Wortes Jesu gläubiges Verhalten zu dem Vater ist, welcher den Sohn gesandt hat. Wie die Verunehrung des Sohnes Verunehrung des Vaters ist (V. 23[b]), ebenso ist das gläubige Aufnehmen des Wortes Jesu ein dem Vater Glauben, welcher durch seinen Gesandten selbst zu den Menschen redet. So bildet diese zweite Subjektbestimmung den begründenden Übergang zu der großen Zusage ἔχει ζωὴν αἰώνιον, d. h.: Wer dem Worte des Sohnes Gehör, und damit dem Vater Glauben schenkt, der besitzt, eben weil das gläubig aufgenommene Jesuswort das lebendige, lebenschaffende Wort Gottes ist, ewiges Leben. Ist aber ein solcher bereits im Besitz ewigen Lebens, dann gibt es für ihn kein Gericht mehr. Daher (24[b]): „und in Gericht kommt er nicht (mehr), sondern er ist übergegangen aus dem Tode in das Leben.“ κρίσις ist kontextmäßig auch hier Strafgericht, und zwar, wie der Ausdruck εἰς κρ. οὐκ ἔρχεται beweist, zukünftiges Strafgericht, wie es der gottentfremdeten Welt wartet, um den inneren Todeszustand der Toten offenbar zu machen, und sie dem ewigen Tode zu überantworten. Solchem Gericht geht der Gläubige nicht entgegen, vielmehr ist er aus dem Todeszustande, in welchem auch er mit der Welt sich befunden hatte, hinübergetreten in den Zustand des Lebens (vgl. 1. Joh. 3, 14), welches keinem Tode mehr unterliegt, und darum auch von keinem Gricht berührt wird.

Neben diese erste Versicherung tritt dann in V. 25 eine zweite, mit einem zweiten ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν der ersten

parallel gestellt. Sie ist auch desselben Inhaltes wie die erste, nur fällt der Ton jetzt nicht mehr auf die Zusage des ewigen Lebens an sich, sondern auf die nun beigefügte Bestimmung der Zeitnähe, in welcher die Belebung der Toten bereits geschehen soll: „es kommt die Stunde, und ist (schon) jetzt, daß usw." Die Formel ist genau wie 4, 23. Es ist hier wie dort die Rede von der neutestamentlichen Heilszeit, welche insofern noch zukünftig ist, als sie von der noch bevorstehenden Erhöhung Jesu abhängt, und doch auch insofern schon gegenwärtig, als sie an der jetzigen Erscheinung Christi und in den jetzigen Erfahrungen der Jünger von ihm bereits ihren grundlegenden Anfang hat. An den jüngsten Tag ist hier noch nicht gedacht, so wenig wie 4, 23, auch nicht so, daß er miteinbezogen wäre in die angekündigte Zukunftsepoche. Vielmehr steht in diesem Zusammenhang die jetzt schon beginnende Heilszukunft dem jüngsten Tage gegenüber als dem schlechthin zukünftigen Tage des Gerichtes, s. zu V. 27 ff. In dieser Heilszeit wird es geschehen, und fängt jetzt schon an (s. unten), „daß die Toten (Plur. der Kategorie: die im inneren Todeszustand der Gottentfremdung Befindlichen) hören werden die Stimme des Sohnes Gottes, und die (sie) gehört haben, werden leben." Die *φωνή* des Sohnes Gottes ist das Wort Jesu, wie es jetzt durch ihn selbst verkündigt wird, und wie es demnächst durch den Mund seiner Zeugen erschallen wird in der Welt, also sachlich identisch mit *ὁ λόγος μου* in V. 24; nur ist die Verkündigung des Wortes hier bildlich vorgestellt als eine Weckstimme, mit welcher der Sohn Gottes die Todesschläfer ruft zum Erwachen. Das zweimal erwähnte *ἀκούειν* kann dann selbstredend nur ein wirksames und folgsames Hören sein, welches mit dem Erwachen eins ist. Indem ein Schläfer die weckende Stimme hört, ist er auch schon im Erwachen. Hörend erwacht er, und erwachend hört er. Somit hat auch *οἱ ἀκούσαντες* im zweiten Satzgliede keineswegs, wie oft verstanden wird, einen anderen und volleren Sinn, als *ἀκούσουσιν* im ersten,

zuerst (ἀκούσουσιν) nur ein indifferentes passives Hören, dann aber (ἀκούσαντες) ein aktives Gehörgeben. Ein so wesentlicher Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten ἀκούειν müßte durchaus markiert sein. Vielmehr ist οἱ ἀκούσαντες nur einfache Wiederaufnahme des ἀκούσουσιν. Die bisher innerlich tot waren, ohne Ohr für Geistliches und Göttliches, die werden — das ist das entscheidende Wunder — in ihrem tiefen Todesschlaf die Allmacht der Weckstimme des Sohnes Gottes erfahren, so daß sie hörend erwachen; und die zum Hören seiner Stimme erwacht sind, die werden fortan leben. Gerade bei dieser Fassung ist auch der Artikel vor ἀκούσαντες nicht nur nicht überflüssig, sondern unentbehrlich. Ohne diese Artikel bliebe οἱ νεκροί auch noch Subjekt für das zweite Zeitwort ζήσουσιν, es würde heißen: Die Toten werden hören . . ., und nachdem sie gehört haben, werden sie (die Toten) lebendig werden. Denn nur so könnte ζήσουσιν als Prädikat von οἱ νεκροί gemeint sein (ζῆν = aufleben wie z. B. Matth. 9, 18; Röm. 14, 9; Offb. 13, 14 u. a.). Es wäre also das Aufleben der Toten durch das vorher eingeschobene ἀκούσαντες ausdrücklich von ihrem Hören der Weckstimme getrennt als ein zweiter erst nachfolgender Vorgang, d. h. das Hören der Weckstimme würde unmöglicherweise als etwas Besonderes für sich zeitlich noch vor das Erwachen fallen. Mit dem Artikel aber ist ζήσουσιν Prädikat zu dem neuen Subjekt οἱ ἀκούσ., und sagt: Die ἀκούσαντες werden als aus dem Tode Erweckte sich fortan im Stande des Lebens befinden. Die ganze Aussage hat, entsprechend dem an der Spitze stehenden ἔρχεται ὥρα futurische Form, weil erst Wort und Stimme des erhöheten Jesus den Gläubigen den persönlichen Besitz ewigen Lebens verleihen wird. Dennoch geschieht solches anfangsweise schon jetzt, insofern die Worte des Mundes Jesu auch jetzt schon Kräfte ewigen Lebens ausströmen auf die gläubigen Hörer, und als Worte ewigen Lebens (Kap. 6, 68) von ihnen empfunden und erfahren werden

(s. zu 3, 14 f.; 4, 10. 13 f.; 7, 37 ff.; 11, 25 f.). — Nicht zufällig tritt in dieser zweiten Versicherung an Stelle eines schlichten τῆς φωνῆς μου (τὸν λ. μου, V. 24) das gewichtige τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Daß der Rufende der Sohn Gottes ist, das gibt seiner Stimme die schöpferische Kraft, die Toten zum Leben zu wecken.

Eben dieser Gedanke wird dann noch näher erläutert (26): „**Denn wie der Vater Leben hat in sich selbst, ebenso hat er auch dem Sohne verliehen** (ἔδωκεν), **Leben zu haben in ihm selbst.**" Daß der Sohn sein Leben vom Vater hat, ist selbstredend; der Nachdruck liegt somit ausschließlich auf dem zweimaligen ἐν ἑαυτῷ. Vom Vater ausgesagt bedeutet dieses ἐν ἑαυτῷ, daß er keines Lebenszuflusses von außen bedarf, sondern in sich selbst unerschöpfliche Lebensfülle besitzt. Mit οὕτως auf den Sohn übertragen, muß es ganz dasselbe bedeuten. Nur ist bei dem Sohne diese selbständige und sich selbsttätig erneuernde Lebensfülle ein durch den Willen des Vaters gesetzter, von dem Vater ihm einmal für immer verliehener Besitzstand. Das ist kein Widerspruch. Denn davon, daß der Sohn, ebenso wie der Vater, sein Leben von sich selbst habe, ist nichts gesagt, sondern nur, daß er, nachdem er als der Sohn sein Leben von dem Vater und aus dem Vater empfangen hat, fortan ebenso wie der Vater selbständiges Leben besitzt und selbständig über Leben verfügt, daher er imstande ist, ebenso wie der Vater, von sich aus Leben zu spenden und lebendig zu machen, welche er will (s. V. 21). Dann meint aber das ἔδωκεν nicht eine Ausrüstung, welche der Vater dem Sohne erst in einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkte verliehen hätte, etwa in dem der Menschwerdung oder in dem Beginn seines messianischen Berufswerkes. Daraus würde das Widersinnige folgen, daß der Sohn vor diesem Zeitpunkte, in seinem ewigen Vordasein beim Vater, obgleich er θεός war (Kap. 1, 1), noch kein Leben gehabt hätte ἐν ἑαυτῷ. Das Geben selbständigen Lebens des Vaters an den Sohn fällt zu-

sammen mit dem Lebengeben überhaupt, d. h. dogmatisch ausgedrückt, mit der ewigen Zeugung des Sohnes. Sein Leben als der Sohn, der eingeborene, war und ist ἀπ' ἀρχῆς ein ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ. Aber allerdings ist dieses Verleihen selbständigen Lebens an den Sohn hier nicht erwähnt aus irgend welchem theosophischen Bedürfnis einer näheren Bestimmung des ewigen Verhältnisses zwischen Vater und Sohn, sondern lediglich als dem Sohne von je her verliehene Ausrüstung für seinen messianischen Beruf, von sich aus den Toten Leben zu geben.

Nunmehr erst schreitet die Rede wiederum fort (wie V. 22 f. nach V. 21) von dem ζωοποιεῖν zu dem κρίνειν; näher, von der schon jetzt beginnenden Heilszeit des Lebendigmachens zu der künftigen Stunde des Gerichtes (27): καὶ ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν. Zwar steht κρίσιν ποιεῖν hier nicht genau in demselben Sinne wie κρίνειν und κρίσις in V. 22 f. Es ist hier nicht wie dort (s. z. V. 22) speziell das richterliche Verurteilen (zum Tode) als Korrelat von ζωοποιεῖν, sondern es ist, wie die gleich folgende Ausführung zeigt, das zukünftige Gerichthalten über die Gesamtheit aller Menschen im Gegensatz zu dem zunächst bevorstehenden Heilswirken des Sohnes Gottes durch sein lebenschaffendes Wort. Dennoch deckt es sich sachlich mit jenem κρίνειν in V. 22 f., insofern erst dieser zukünftige allgemeine Gerichtstag den endgültigen Verurteilungsspruch und Gerichtsvollzug bringen wird über die vom Leben Ausgeschlossenen. Die Macht und Vollmacht aber zum schließlichen Abhalten des allgemeinen Gerichtes ist dem Sohne ganz ebenso von jeher verliehen, wie nach V. 26 der Besitz selbständigen Lebens und damit die Macht, Leben zu spenden. Oder welchen geschichtlichen Zeitpunkt wollte man ausfindig machen, in welchem der Vater dem Sohne diese Gerichtsvollmacht erst erteilt habe, während vorher darüber noch keine Entscheidung bestanden hätte? Somit besteht zwischen dem ἔδωκεν des V. 27 und dem des V. 26 nur der

Unterschied: dort war es das Verleihen eines ewigen Besitzstandes an den Sohn als ewig bestehende Ausrüstung für sein gesamtes geschichtliches Heilswirken, — hier ist es das Erteilen einer bloßen Vollmacht für eine messianische Einzelfunktion der Zukunft, deren faktische Ausübung so lange noch ruht nnd ruhen wird, bis alle ihre Voraussetzungen erfüllt sein werden. Als erste Voraussetzung aber für das Gerichthalten über die Menschen war von dem göttlichen Vollmachtgeber von jeher gedacht und geplant die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Das ist's, was noch ausdrücklich hervorgehoben wird durch den Zusatz ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν. Das Präsens ἐστίν beweist nicht gegen die Auffassung der Vollmachtserteilung als eines von jeher gefaßten Gottesbeschlusses. Jesus redet so, und konnte kaum anders reden, vom Standpunkt der Gegenwart aus, als in welcher diese Voraussetzung der künftigen Richterfunktion bereits zur Tatsache geworden ist. Er, Jesus selbst, wie er hier als Mensch zu Menschen redet, ist ja die bereits vorhandene Erfüllung dieser Voraussetzung. Mit der sonst häufigen, doppelt artikulierten Selbstbenennung Jesu als ὁ υἱ. τοῦ ἀνθρ. hat das artikellose υἱ. ἀνθρ. unserer Stelle nur den Zusammenhang, daß jene Selbstbenennung aus dem geläufigen Sinn des Ausdrucks υἱὸς ἀνθρώπου (ben adam) = „Menschenkind" erklärt sein will (s. zu 1, 51). Die Gerichtsvollmacht des Sohnes Gottes wird also in unserer Stelle nicht darauf begründet, daß er der messianische Menschheitssohn ist, sondern nur allgemein darauf, daß er ein Menschenkind (Mensch) ist. Das Subjekt aber der Aussage υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν ist ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Der Sinn ist also: Der Vater hat dem Sohne (αὐτῷ = τῷ υἱῷ) Vollmacht verliehen, Gericht zu halten, weil und nachdem er, der Sohn Gottes, Menschenkind sein wird, bezw. vom Standpunkt der Gegenwart gesprochen, Menschenkind ist. Nicht das Menschsein als solches qualifiziert ihn zum Weltrichter, sondern das Gottmenschsein. Gottes Sache ist es, und keines Menschen, das Gericht über

die Welt zu halten. Dennoch war und ist es Gottes gnädiger Wille, daß der Richter, von welchem die Menschen ihr ewiges Urteil empfangen sollen, ihresgleichen sei, damit die Gerechtigkeit des Gerichts desto deutlicher hervorleuchte. So hat er die Abhaltung des Gerichtes dem Menschgewordenen Sohne übertragen, damit er als Mensch die Menschen nach menschlichem Maße richte und jedem das Seine zuteile, nämlich (s. das Folgende) Gerechtspruch allen, welche nach dem Maße ihrer menschlichen Erkenntnis und ihres menschlichen Vermögens das Gute gewollt und geübt haben, Verurteilung aber allen, welche von einem Menschen menschlich gemessen, als Anhänger und Täter des Bösen erfunden werden. So will auch dieser Begründungssatz, wie die ganze Aussage des V. 27, in Übereinstimmung mit der folgenden Näherausführung in V. 28 f. erklärt sein. Alles, was die Ausleger sonst in dieses ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν hineingelegt haben, ist ohne Anhalt im Text. Nicht gleichen, aber ähnlichen Sinnes ist das Pauluswort Apg. 17, 31.

„**Verwundert euch darüber nicht** (scil. über das eben Gesagte)," so fährt Jesus fort (28), weil er das ungläubige Staunen der Juden sieht, daß er, dieser vor ihnen stehende Mensch, zur Abhaltung des Gerichtes bevollmächtigt sein will. Aber dieser Zuruf leitet diesmal nicht, wie Kap. 3, 7 der Zuruf μὴ θαυμάσῃς an den lern- und heilsbegierigen Nikodemus, eine anstoßhebende Erläuterung ein — dessen sind diese feindseligen Juden nicht wert —, sondern nur eine Wiederholung des Zeugnisses, welches der Gegenstand ihrer Verwunderung ist, mit verstärktem Nachdruck und steigernder Hervorhebung des Wunderbaren, welches darin beschlossen ist. So steht hier, wo vom Gerichthalten die Rede ist, die Versicherung V. 28 f. zu dem Zeugnis in V. 27 in demselben Parallelverhältnis wie in V. 24 u. 25, wo vom Lebendigmachen die Rede war, die zweite Versicherung zu der ersten. Auch darin gleicht die Fortführung der

Rede in V. 28 der in V. 25, daß zunächst das Herannahen der Stunde betont wird, in welcher das vorher in Aussicht Gestellte sich verwirklichen soll, wie dort das Lebendigmachen, so hier das Gerichthalten: „es kommt die Stunde, in welcher alle usw.“ Zwar bedeutet es einen wesentlichen Unterschied, daß diesmal hinter ἔρχεται ὥρα das καὶ νῦν ἐστιν fehlt. Während die Zeit des Lebendigmachens jetzt schon beginnt, fällt das Abhalten des Gerichtes erst in eine andere und zweite Zukunftsstunde, jenseits der nächsten, jetzt schon anhebenden Heilszukunft. Immerhin liegt auch in dem zusatzlosen ἔρχεται ὥρα, daß die betreffende Zukunftsstunde nicht mehr in unabsehbarer Ferne liegt, sondern bereits im Herannahen ist. Nachdem der zum Richten berufene Sohn Gottes als Mensch unter den Menschen erschienen ist, ist die Stunde nunmehr im Kommen — ihre wesentliche Voraussetzung ist gegeben —, in welcher alles das geschehen wird, was zum Weltgericht des jüngsten Tages gehört. Denn was Jesus hier von den Vorgängen dieser Zukunftsstunde sagt, ist nicht eine neue Verkündigung, sondern die Wiedergabe der Erwartung, welche seine Hörer von dem Hergang des Endgerichts hegten. Die Ausdehnung der Weissagung Dan. 12, 2 auf die Gesamtheit aller Verstorbenen, und damit die Aussicht auf eine allgemeine, aber doppelartige Totenauferstehung am jüngsten Tage, der einen zu ewigem Leben und der anderen zu ewigem Verderben je nach ihrer diesseitigen Lebensführung, das waren für die Juden, zu welchen Jesus redet, bekannte feststehende Stücke ihrer Eschatologie. Jesus gibt das alles hier nur wieder, um zu versichern, daß die bewegende und bewirkende Kraft zu dem allen die Stimme des zum Weltrichter berufenen Sohnes sein wird: πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς αὐτοῦ κτλ. Alle, welche in den Gräbern sind, werden seine rufende Weckstimme hören, als welche mit allmächtiger Gotteskraft sich Gehör schafft, so daß sie hörend erwachen aus ihrem Grabesschlafe, und, was untrennbar damit zusammengehört,

erwachend hervorgehen aus ihren Grabesgrüften. ἀκούσουσιν schließt ganz wie V. 25 auch das Erwachen schon ein, nur daß, was dort ein inneres Erwachen der geistigen Todesschläfer zum Leben war, hier ein äußeres Aufwachen der Grabesschläfer ist zum Empfang ihres Endurteils. Denn indem sie alle aufwachen, werden sie sich, durch dieselbe zugleich weckende und richtende Stimme des Sohnes Gottes, zu der doppelartigen Auferstehung des jüngsten Tages gerufen finden, welche die endgültige Entscheidung ist über das ewige Geschick aller Menschen (29): **„und werden hervorgehen, die das Gute geübt haben** (οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες), **zur Lebensauferstehung, die das Schlechte getrieben haben** (οἱ τὰ φαῦλα πράξαντες), **zur Gerichtsauferstehung."** ζωῆς und κρίσεως sind Qualitätsgenitive, hier eine Auferstehung, die ihrer Art nach Leben bedeutet, das ewige Leben im vollendeten Reiche Gottes, dort eine Auferstehung, die ihrer Art nach Strafgericht bedeutet, scil. die κόλασις αἰώνιος (Matth. 25, 46). Denn hier empfängt das Wort κρίσις aus der Entgegenstellung gegen ζωή von selbst wieder die engere Bedeutung „Strafgericht", obgleich es eben noch (V. 27) im allgemeinen Sinne stand, und sogleich (V. 30) im allgemeinen Sinne wiederkehren wird, vgl. über die Leichtigkeit dieses Wechsels der Nuancierung zu V. 22. — οἱ τὰ ἀγ. ποιήσ., bezw. οἱ τὰ φαῦλα πράξ., sind im Sinne der Rede Jesu diejenigen, deren Lebensführung, als Ganzes beurteilt, auf das Tun des Guten, bezw. auf das Treiben des Schlechten gerichtet war, vgl. zu 3, 20. 21. Daß aber der religiöse Gegensatz des Glaubens und Unglaubens hier zurücktritt hinter dem moralischen Gegensatz des Tuns, bedarf keiner Erklärung mehr, nachdem wir beachtet haben, daß hier auf die bestehenden Erwartungen von dem Weltgericht des jüngsten Tages rekurriert ist. Dabei tritt freilich zu Tage, daß die Erwartung des zukünftigen allgemeinen Endgerichtes n a c h d e n W e r k e n nicht aufgehoben sein will durch die sonstige Verkündigung Jesu (vgl. noch V. 24), daß es für die Gläubigen

kein Strafgericht mehr gibt, die Ungläubigen aber als solche dem göttlichen Strafgericht bereits verfallen sind (vgl. 3, 18). Die Vermittlung liegt nicht nur darin, daß eine heilige Lebensführung die notwendige Bewährung des Glaubens an Jesus ist, — sondern, da hier die Gesamtheit der Verstorbenen in Frage steht, auch darin, daß das Glauben oder Nichtglauben an Jesus schon vorbereitet und bedingt ist durch eine entgegengesetzte Lebensrichtung der einzelnen auf das Gute oder auf das Schlechte. Die Regel (3, 20 u. 21): „jeder, welcher das Schlechte treibt, haßt das Licht" und „wer aber die Wahrheit tut, kommt zu dem Licht" (s. z. d. St.), wird sich auch in jener Zukunftsstunde bewähren, wenn alle Verstorbenen, auch die der vorchristlichen und außerchristlichen Welt, die Stimme des Sohnes Gottes hören, und sich dadurch gerufen finden werden vor ihn, welcher selbst das Licht ist.

Ausgegangen war diese ganze Ankündigung der größeren Werke, welche dem Sohne vom Vater übertragen sind, von der Versicherung Jesu in V. 19, daß er nichts zu tun vermöge aus eigenem Antrieb und nach eigenem Belieben. Zu derselben Versicherung kehrt er nun wieder zurück (30[a]): „*Nicht vermag ich irgend etwas von mir selbst zu tun,*" um sie jetzt speziell auf sein *κρίνειν* anzuwenden, d. h. auf die zuletzt besprochene Ausübung seines Richteramtes. In der Tat, der Gedanke, daß dieser Mensch Jesus zum Ausüben des göttlichen Richteramtes über die Gesamtheit der Menschen berufen sein soll, wäre unerträglich, wenn damit ein Richten gesetzt sein sollte nach eigenem Antrieb und Belieben. Aber so ist es nicht, sondern (30[b]): „*wie ich höre, so richte ich.*" Sein richterliches Urteilen ist immer nur ein Verkünden und Ausführen der Urteile, die er vom Vater innerlich vernimmt. So schon jetzt und in der jetzt beginnenden nächsten Zukunft, wenn er zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden scheidet, die einen lebendig machend, die andern dem Tode überlassend, — so auch einst in der Stunde des Endgerichts, wenn

er die Täter des Guten zur Lebensauferstehung rufen wird, die Übeltäter aber zur Gerichtsauferstehung. Denn das Präsens κρίνω steht hier absolut, sein jetzt schon beginnendes Sichten zusammenfassend mit seinem künftigen abschließenden Richten. Damit ist (30c) die Gerechtigkeit seines gesamten Sichtens und Richtens jetzt und zukünftig unbedingt verbürgt: **„und mein Gericht** (mein richtendes Urteilen) **ist gerecht, weil ich nicht suche meinen eigenen Willen, sondern den Willen dessen, welcher mich sandte.“** In der letzteren begründenden Aussage liegt nicht, daß auch er einen dem göttlichen Willen widerstrebenden Eigenwillen zwar besitzt, ihm aber nicht nachhängt und nachgeht, sondern daß er ein Streben nach Befriedigung egoistischen Eigenwillens, wie es sonst dem Menschen natürlich ist, überhaupt nicht kennt. In ihm ist kein doppeltes, zwiespältiges Streben, sondern nur das eine, den Willen des Vaters zu tun. Das schließt auch für sein Richten jede Abweichung von dem Urteil des Vaters, und damit jede Möglichkeit eines ungerechten Gerichtes von selbst aus.

Hier ist ein Absatz der Rede Jesu. An seinem angeblich sabbatschändenden T u n und W i r k e n haben die Juden sich zuerst geärgert (V. 16). Darauf hat er ihnen zuerst geantwortet mit dem grundlegenden Zeugnis (V. 17): **„Mein Vater wirkt bis jetzt. Auch Ich wirke,“** und sodann, als sie fortfuhren ihn anzufechten, mit der weiteren Ausführung, daß er nichts tue ohne den Vater, mehr noch, daß auch der Vater nichts tue ohne durch ihn (V. 19. 20). Die ganze Ausführung des göttlichen Heilswerkes hat der Vater ausschließlich in seine Hand gelegt, sowohl nach der positiven lebenschaffenden, als auch nach der negativen gerichtlichen Seite (V. 21—23). Durch die innerlich erweckende Kraft seiner Heilandsstimme werden in der jetzt beginnenden Heilszeit die Toten neues Leben empfangen (V. 24—26); und durch die Gräber öffnende Allmacht seiner Richterstimme werden in der Stunde des Gerichts alle Verstorbenen aufwachen

zum Eingang entweder in das ewige Leben, oder in die ewige Pein (V. 27—29), — alles aber so, daß damit nur der Wille des Vaters zum Vollzug kommt (V. 30).

Aber nicht nur an seinem Tun und Wirken haben die Juden sich geärgert, sondern (V. 18) auch an seinem Selbstzeugnis („weil er Gott seinen eigenen Vater nannte, sich selbst Gott gleich machend") mit der Unterstellung, daß sein Zeugnis von sich selbst ein eigenmächtiges, unglaubwürdiges und darum lästerliches Zeugnis sei. Darauf ist in dem bisherigen Teil der Rede noch nicht eingegangen, sondern bisher hat Jesus das Zeugnis von sich selbst und seinem Verhältnis zum Vater nur fortgesetzt mit unverminderter und unbedingt autoritativer Sicherheit. Um so kräftiger tritt aber nun der zweite Teil der Rede, V. 31—47, auch der Anfechtung seines Zeugnisses entgegen, dessen göttliche Beglaubigung aufweisend und den Juden die Schuld ihres Unglaubens an dieses Zeugnis aufdeckend.

Zuerst nimmt Jesus den Juden die Schlußfolgerung vom Munde, welche ihrer Verwerfung seines Selbstzeugnisses zugrunde lag (31): „Wenn Ich zeuge von Mir (*ἐγὼ . . . περὶ ἐμαυτοῦ*: ich selbst von mir selbst), so ist mein Zeugnis nicht wahr." Das ist einräumend gesprochen. Aber nicht so, als sollte damit die Schlußfolgerung als wirklich zutreffend anerkannt sein. Denn in Kap. 8, 13 f., wo die Juden ihm dieselbe Schlußfolgerung ausdrücklich vorhalten, lehnt Jesus sie direkt ab: *κἂν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ, ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία μου.* Die an unserer Stelle vorliegende Einräumung hat also nur den Sinn, daß die Schlußfolgerung der Gegner als Anwendung einer unter Menschen üblichen Regel für den Augenblick akzeptiert wird, um zu zeigen, daß, wäre auch der Schluß richtig, doch die Voraussetzung falsch ist, auf welcher er sich aufbaut. Es ist nämlich keineswegs an dem, daß für dasjenige, was Jesus von sich bezeugt, kein anderer Zeuge da wäre, als er selbst (32[a]):

„Ein anderer ist es, welcher zeugt von mir." Dieser so emphatisch angerufene andere Zeuge kann nicht Johannes der Täufer sein. Zwar wird im folgenden (V. 33—35) auch Johannes als Zeuge genannt, aber nur wegen des Wertes, welchen sein Zeugnis für die Juden hat, und mit der ausdrücklichen Verwahrung, daß Jesus nicht Schutz suchen will bei dem Zeugnis eines Menschen. Daher kann der Zeuge, an welchen Jesus in V. 32[a] wirklich appelliert, nur derselbe sein, zu dessen Zeugnis nach der Einschaltung über Johannes Jesus in V. 36 aufsteigt als μείζων τοῦ Ἰωάννου, d. i. der Vater. Daraus ergibt sich dann zunächst für V. 32[b] eine sichere Entscheidung über die Lesart, daß nämlich (gegen D. Tischendorf: καὶ οἴδατε ὅτι) festzuhalten ist an der Lesart καὶ οἶδα ὅτι ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία ἣν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ. Die Änderung des οἶδα in οἴδατε entstammt augenscheinlich der irrtümlichen Auffassung, es sei hier schon die Rede von Johannes dem Täufer, dessen prophetische Autorität auch die feindlichen Juden nicht abzuleugnen wagten. Aber Jesus fügt vielmehr seiner Berufung auf den Vater als den andern Zeugen hinzu: „und ich weiß, daß wahr ist sein Zeugnis, welches er von mir zeugt." Natürlich nicht, um das Gotteszeugnis des Vaters von sich aus erst noch zu bestätigen, sondern umgekehrt, um zu betonen, daß sein eigenes Zeugnis von sich selbst beruht auf der ihm zweifellos feststehenden Grundlage dieses Gotteszeugnisses. Was er selbst von sich zeugt, ist nur Ausdruck seiner Gewißheit, daß das Gotteszeugnis des Vaters von ihm Wahrheit ist.

Ehe Jesus aber näher eingeht auf dies Gotteszeugnis des Vaters, welches auch für ihn selbst maßgebend ist, erinnert er die Juden, daß für sie auch ein menschlicher Zeuge erschienen ist, und ihnen schon im voraus Zeugnis gegeben hat von Jesus, Johannes der Täufer. Daher das betonte ὑμεῖς, mit welchem er fortfährt (33): „Ihr habt eine Abordnung geschickt (das liegt in ἀπεστάλκατε, mit Beziehung auf 1, 19) zu Johannes,

und er hat Zeugnis abgelegt für die Wahrheit." Der Dativ τῇ ἀληθείᾳ besagt in diesem Zusammenhang, daß Johannes der gedachten Abordnung gegenüber ohne Scheu und Rückhalt für die Wahrheit eintrat. Er gab (vgl. 1, 20—27) der Wahrheit die Ehre mit der nachdrücklichen Erklärung, er sei nicht selbst der Christus, und mit dem demütigen Hinweis auf den nach ihm Kommenden, der schon mitten unter ihnen stehe, welchem er nicht wert sei die Schuhriemen zu lösen. „Ich aber (ἐγώ, ich meinesteils)," setzt Jesus sofort hinzu (34), „nehme nicht von einem Menschen das Zeugnis (τὴν μαρτ., das Zeugnis, auf welches ich mich stütze), sondern dies sage ich, damit ihr (ὑμεῖς, mit Betonung) gerettet werdet." Nur um ihretwillen, der anwesenden Zuhörer, hat Jesus die Erinnerung an das Zeugnis des Johannes hier eingeschaltet, daß er ihnen eine Hilfe darbiete zu ihrer Rettung. Damit nimmt Jesus das Zeugnis des Johannes, welches er in einem Sinne abgelehnt hat, doch in einem andern Sinne an. Er lehnt ab, es als Mittel zu gebrauchen zur Abwehr der Angriffe gegen seine Person von seiten feindselig verstockter Gegner. Solchen gegenüber hat er nicht nötig, Deckung zu suchen hinter dem Zeugnis eines menschlichen Zeitgenossen, wie groß derselbe auch dastehe, weil ihm gegen sie, zu ihrer strafenden Überführung, ein noch größeres, sie unbedingt verurteilendes Zeugnis zu Gebote steht (s. V. 36 f.). Dennoch nimmt er auch das Zeugnis des Johannes an, und zieht es selbst herbei, um es als mithelfenden Faktor der Rettung zu gebrauchen für solche unter seinen Gegnern, die sich noch möchten gewinnen lassen. Wohl kennt Jesus die hoffnungslose Verstocktheit der ihm gegenüberstehenden Juden als Parteigruppe und Koterie (s. V. 40. 44. 47); dennoch sieht er die einzelnen als einzelne noch für rettungsfähig an, und läßt darum kein Mittel unversucht, die einzelnen zu retten. Sogleich folgt dann auch eine ausdrückliche Anerkennung der großen Bedeutung des Johannes (35): „Jener war (wirklich) die Leuchte, die brennende und scheinende,"

nicht nur eine Leuchte unter andern, sondern die Leuchte schlechthin, der eine λύχνος, welcher dem Geschlecht dieser Zeit bestimmungsmäßig diente als hell brennende (καιόμενος), und darum klar scheinende (φαίνων) Wegweisungsfackel, hell und klar den Weg zeigend zur Errettung im bevorstehenden messianischen Gericht und zur Erlangung des nahenden messianischen Heils. Denn diese Näherbestimmung des Zweckes der Leuchte ergibt sich von selbst sowohl aus dem Inhalt der geschichtlichen Predigt des Täufers, als auch aus der Anknüpfung an das voranstehende ἵνα σωθῆτε. Ansprechend wäre die noch bestimmtere Deutung des λύχνος als die Fackel, welche im Hochzeitszuge dem unmittelbar hinterdreinkommenden Messiasbräutigam voranleuchtet, ihren Schein auf seine Person werfend, um die Blicke der Menschen auf ihn hinzulenken (z. B. Luthardt), wenn nur dieser malerisch-bildliche Rahmen für den Begriff λύχνος im Text irgendwie angedeutet wäre. — Dem ἐκεῖνος tritt dann (35[b]) wiederum ein betontes ὑμεῖς entgegen: „Ihr aber (während jener die wegweisende Leuchte war zur Rettung) **wolltet euch vergnügen für den Augenblick in seinem Lichte.“** ὑμεῖς geht immer auf die Anwesenden, aber jedesmal mit der besonderen Beziehung, welche der Kontext ergibt. Wie es in V. 33 stand mit Beziehung auf die führenden Personen in der Hörerschaft, die jüdischen Oberen, und in V. 34 mit Beziehung auf die einzelnen Zuhörer, welche vielleicht noch zu retten sind, so steht es jetzt mit Beziehung auf die Gesamtheit der Anwesenden als die Vertreter der zeitgenössischen Generation Israels. Die Kinder dieses Geschlechtes haben in Johannes die wegweisende Leuchte zur Rettung nicht erkennen und ihr nicht folgen wollen. Sie sind ihm zwar zugeströmt in Haufen, aber nur, um das außergewöhnliche Schauspiel seiner prophetischen Erscheinung neugierig anzustaunen und sich daran zu ergötzen, solange es eben dauerte. Als mit der Einkerkerung des Täufers — wahrscheinlich war er zur Zeit dieser Rede auch schon tot — das Licht seiner Erscheinung erlosch,

da war es auch zu Ende mit ihrem Interesse an ihm, sie haben sich die Augen nicht öffnen und den Weg nicht zeigen lassen wollen.

Erst jetzt (36 [a]) kommt Jesus zurück auf das in V. 32 angekündigte Zeugnis, mit welchem er seine Gegner überführen will: „Ich aber habe das Zeugnis (τὴν μαρτυρίαν, das Zeugnis, auf welches ich mich stütze, wie V. 34) größer (seiend) als (das) des Johannes.“ Er besitzt dieses größere Zeugnis einmal als ein sein Auftreten fortlaufend begleitendes (36 [b]): „Denn die Werke, welche mir der Vater verliehen hat (durch Auftrag und Vollmacht in meine Hand gelegt hat), daß ich sie zu Ende führe, eben die Werke, welche ich tue, zeugen von mir, daß der Vater mich gesandt hat.“ τὰ ἔργα umfaßt sowohl seine jetzigen Werke, als auch, wie aus dem in die Zukunft weisenden Satze ἵνα τελειώσω αὐτά erhellt, die noch größeren Werke, welche der Vater ihm zeigen wird (V. 19—23), beide, sofern sie das Merkmal göttlicher Autorität und Machtübung an sich tragen. Für jetzt sind es seine heilvollen Wundertaten in ihrer sonderlich überführenden, dem Unglauben jede Entschuldigung abschneidenden Kraft, vgl. zu 4, 48. Dabei dient die nachdrückliche Wiederaufnahme des vorangestellten Hauptbegriffs τὰ ἔργα mit αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ ποιῶ dazu, die Unmittelbarkeit der göttlichen Beglaubigung zu betonen, welche Jesus an diesen seinen eigenen Werken besitzt. Eben dadurch sind sie ein größeres Zeugnis, als das des Johannes, weil dieses Zeugnis als sein eigenes Tun unmittelbar an seiner Person haftet. Aber freilich, dieses Zeugnis seiner Werke ist ein noch unfertiges. Die Ausführung der größeren Werke, welche ihm der Vater verliehen hat, gehört noch der Zukunft an (s. V. 20). Deshalb ist auch die Berufung auf das Gotteszeugnis seiner Werke doch nur wieder der Übergang zur Geltendmachung des anderen, schon fertig vorliegenden Gotteszeugnisses, welches Jesus nun seinen Gegnern in längerer Ausführung vorhält als endgültigen Beweis, daß ihr Unglaube gegen ihn Unglaube gegen Gott ist.

Den Anfang macht im Anschluß an die letzten Worte des V. 36 (ὅτι ὁ πατ. με ἀπέστ.) die Versicherung (37^a): „**Und der Vater, welcher mich sandte, (eben) jener hat (auch) Zeugnis abgelegt von mir.**“ Die Lesart ἐκεῖνος (ℵ BL) statt αὐτός (Rec.) ist jetzt mit Recht allgemein angenommen. Das Perfektum μεμαρτύρηκεν weist im Unterschied von dem vorher (V. 36) gebrauchten Präsens μαρτυρεῖ, im Unterschied also von dem jetzt erst ergehenden und noch fortgehenden Zeugnis der Werke auf ein anderes, dem Akt der Sendung schon vorausgegangenes und längst schon fertig vorliegendes Zeugnis des Senders. Darin ist auch stillschweigend eingeschlossen, daß das letztere Zeugnis, im Unterschied von jenem fortlaufenden Tatzeugnis der Werke, als ein ausdrückliches Wortzeugnis gedacht ist, in fixierter Gestalt aus der Vergangenheit überkommen und vorhanden. Nachdrücklich betont aber ist diesmal, durch die Wiederaufnahme des Subjektes mit ἐκεῖνος, die Identität des πέμψας mit dem μεμαρτυρηκώς. Derselbe Vater, welcher Jesus sandte, hat auch im voraus schon Zeugnis bereitgestellt für den, welchen er senden wollte. Indem Jesus so nicht nur das Tatzeugnis seiner Werke fortlaufend für sich hat, sondern ihm auch das eigene ausdrückliche Wortzeugnis des sendenden Vaters von vornherein fest und fertig zur Seite steht, ist seine göttliche Sendung so sicher beglaubigt, daß diejenigen, welche ihm dennoch den Glauben weigern, damit nur ihre gänzliche Verschlossenheit gegen jede Art göttlicher Kundgebung beweisen. Das ist's, was Jesus seinen ungläubigen Gegnern ins Gesicht sagt (37^b): „**Weder seine (des Vaters) Stimme habt ihr jemals gehört, noch seine Gestalt gesehen.**“ Diese beiden Sätze gehören zusammen (s. unten). Daran schließt sich, nicht als drittes, sondern als zweites, selbständig an (38^a): „**und sein Wort** (das alttestamentliche Gotteswort, welches äußerlich in euerm Besitze ist) **habt ihr nicht in euch wohnend.**“ Das eine nämlich wie das andere liegt am Tage, ihr erweist es selbst (38^b): „**weil, welchen jener gesandt hat, diesem ihr nicht glaubt.**“

Der voranstehende Doppelsatz kann nämlich nicht, wie die meisten Ausleger tun, auch schon auf das Wort des Alten Testaments bezogen werden: Die Angeredeten hätten für die Stimme Gottes, wie sie in der Schrift redet, niemals ein Ohr, und für die Gestalt Gottes, wie sie in der Schrift sich darstellt, niemals ein Auge gehabt. Dagegen entscheidet einmal die umfassende Allgemeinheit des Ausdrucks; sodann, daß erst im folgenden Satze speziell zu dem Worte Gottes übergegangen wird, mit nachdrücklicher Voranstellung dieses Begriffes („und was sein Wort angeht usw.“). Dieser Übergang schließt aus, daß auch schon vorher nur von dem Worte Gottes in demselben speziellen Sinne die Rede war. Dazu kommt, daß dieser zweite Vorwurf (sein Wort habt ihr nicht in euch wohnend) auch inhaltlich eine unerträgliche Tautologie wäre, eine bloße, in der Form sogar recht abgeschwächte Wiederholung des ersten Vorwurfes, wenn schon dieser speziell dahin ging, daß die Angeredeten niemals weder Ohr noch Auge gehabt hätten für den Inhalt des göttlichen Wortes. Ebensowenig aber kann (mit Weiß, Godet u. a.) die Vorhaltung des ersten Doppelsatzes bezogen werden auf spezifisch prophetische Offenbarungen. Der Umstand, daß die Angeredeten niemals prophetische Offenbarungen empfangen haben, ist doch, da sie das weder selbst beanspruchten, noch irgend jemand von ihnen glaubte, zu selbstverständlich und nichtsbedeutend, um der Erwähnung wert zu sein, geschweige denn einer so lebhaften Hervorhebung in doppelgliedriger Ausführung. Weder als Einräumung noch als einfache Feststellung gedacht, würde eine solche Aussage in diesem Zusammenhang irgend welchen Wert und Zweck haben. Aber es ist eine andere Form sicheren Empfangens göttlicher Wahrheit, auf welche die Juden in der Tat stolz waren. In dem Lehramt ihrer Priester und Schriftgelehrten, in der Fortpflanzung und Ausgestaltung ihrer väterlichen Überlieferungen, auch in dem Richteramt ihres Synedriums, glaubten sie die fortdauernd wirkenden Organe der Mitteilung und Bewahrung gött-

licher Wahrheit und göttlichen Rechtes zu besitzen, vgl. Mal. 2, 7: „Eines Priesters Lippen sollen Erkenntnis bewahren, und Lehre soll man suchen aus seinem Munde, denn der Bote Jehovas ist er.“ Wenn nicht in Gestalt außerordentlicher Offenbarungen, so doch in Gestalt geordneter Autoritäten und Einrichtungen gab es in dem auserwählten Volke auch jetzt noch ein fortdauerndes Reden der Stimme Gottes, oder, wie es plastisch-mystisch vorgestellt wurde, eine fortdauernde Verkörperung und Erscheinung der Weisheit Gottes. Vgl. z. B. Baruch 3, 14—37, wo es von der Weisheit Gottes heißt (V. 22): *οὐδὲ ἠκούσθη ἐν Χαναάν, οὐδὲ ὤφθη ἐν Θαιμάν*, aber (V. 36 u. 37): Gott gab sie Jakob seinem Knechte und Israel, dem von ihm Geliebten; *μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη, καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη.* Ähnlich Jes. Sir. 24, 8—14. Im Gegensatz zu ihrem Stolze auf diesen Vorzug Israels, insbesondere auch zu dem amtlichen Selbstgefühl der Oberen, selbst die Dolmetscher der Stimme Gottes und die Verkörperung der Autorität Gottes zu sein für das unwissende Volk, straft Jesus (ohne den fortdauernden Wahrheitsbesitz Israels zu leugnen, 4, 22) seine ungläubigen Gegner, daß sie niemals Stimme Gottes wirklich vernommen, noch Bild Gottes wirklich erblickt haben. *φωνή* und *εἶδος* stehen ohne Artikel, indem auch *εἶδος*, der Grundbedeutung des Wortes entsprechend, hier nur Korrelat zu *ἑωράκατε* ist, ebenso wie *φωνή* zu *ἀκηκόατε*. Ein sachlicher Unterschied besteht zwischen beiden Gliedern nicht, die Doppelgliedrigkeit dient nur dazu, ihr gänzliches Verschlossensein gegen jede Art göttlicher Kundgebung auszumalen: Taub waren ihre Ohren, wo und wie immer Gott zu ihnen reden, blind ihre Augen, wo und wie immer Gott sich ihnen zeigen wollte. Erst nach Voranstellung dieser allgemeinen und unbedingten Verneinung kennzeichnet dann Jesus ihr besonderes Mißverhältnis zu dem (geschriebenen) Worte Gottes, dessen Bewahrer und Lehrer zu sein ihr besonderer Stolz ist. Weil

sie niemals weder Auge noch Ohr für irgend welche Kundgebung des Göttlichen gehabt haben, so ist auch ihr Besitz des göttlichen Wortes nur ein äußerliches Haben, aber kein inwendiges Wohnen des göttlichen Wortes in ihren Herzen. Denn nicht auf μένοντα liegt hier der Ton, so daß ihnen nur ein bleibender Besitz des Wortes abgesprochen wäre, sondern ausschließlich auf ἐν ὑμῖν; verneint ist das innerliche Haben des Wortes, womit dessen μένειν, die bleibende Einwohnung, von selbst gegeben wäre. Der Beweis aber für beides, sowohl für den allgemeinen als für den besonderen Vorwurf, liegt offen vor in der Tatsache (38[b]), daß ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος, τούτῳ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε, d. h. mit Beachtung des Tones auf τούτῳ und auf ὑμεῖς: Der Beweis liegt vor in der sie verurteilenden Tatsache, daß, welchen Gott gesandt hat, diesem trotz seiner so sicher beglaubigten Sendung sie ihresteils in Auflehnung gegen den göttlichen Sender den Glauben versagen. ἀπέστειλεν hat hier, wie das auf V. 37[a] zurückweisende Subjekt ἐκεῖνος zeigt, den Vollsinn eines Sendens mit ausdrücklicher, von dem Sender selbst ausgefertigter Beglaubigung. Ihr Unglaube gegen den Gesandten Gottes ist der tatsächliche Erweis zunächst dafür, daß sie innerlich verschlossen sind für das Wort Gottes, sonst hätten sie dem durch dieses Wort Bezeugten ja glauben müssen, — sodann aber auch dafür, daß sie überhaupt niemals Auge und Ohr für Göttliches gehabt haben, sonst hätten sie ja für das Zeugnis des Wortes Gottes von dem Gesandten Gottes nicht so gänzlich taub und blind bleiben können.

Schon in V. 37[a] war vorausgesetzt und in V. 38 ausgesprochen, daß das Zeugnis, welches der göttliche Sender im voraus gezeugt hat von seinem Gesandten, in dem geschriebenen Gotteswort beschlossen ist. Mit der Rüge aber, daß dieses „Wort Gottes“ ihnen innerlich fremd geblieben sei, waren die Juden an ihrer empfindlichsten Stelle getroffen. Ihnen, den Eiferern für die Schrift, deren Leben aufzugehen schien in dem

Studium der Schrift, sollte das Wort Gottes etwas Fremdes sein! Das schien der unerhörteste Vorwurf, der ihnen gemacht werden konnte. Dennoch ist es gerade dieser innere Schaden, welchen Jesus mit allem Nachdruck geltend machen und an ihnen strafen will: Sie glauben nicht der Schrift, sonst würden sie auch ihm glauben. Um diesen Schaden noch schärfer und tiefer aufzudecken, fährt Jesus fort (39[a]): ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς, ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν. Es ist ein alter Streitpunkt unter den Auslegern, ob dieses ἐρευνᾶτε oder nach a. L. ἐραυνᾶτε als (ermahnender) Imperativ oder als Indikativ zu lesen sei. Wenn anders aber hier kontextmäßig eine nähere Ausführung des eben ausgesprochenen unerhörten Vorwurfes zu erwarten ist, so scheint das Nächstliegende die Fassung als Indikativ, d. h. als Beginn einer näheren Kennzeichnung des tatsächlichen Verhaltens der Juden zu der Schrift. Das Einfallen einer Ermahnung scheint hier weniger am Platze, zumal die Angeredeten in diesem ganzen Abschnitt von V. 37[b] an bis hin zu V. 47 sonst durchweg als Verstockte behandelt werden, welche weder willens noch imstande sind, auf den Weg zu treten, der zum Glauben an Jesus führt, s. V. 40. 44. 47. Indessen könnte der Gedanke an eine noch mögliche Rettung der einzelnen (V. 34) immerhin auch hier noch einmal durchbrechen und den ermahnenden Aufruf veranlassen. Endgültig entscheidend aber für die Fassung als Indikativ ist der angeschlossene Begründungssatz ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε κτλ., d. h.: „weil **ihr** (ihr euernteils) der Meinung seid usw.“ Hier wird das ἐρευνᾶτε τ. γρ. nicht gestützt, wie man bei der ermahnenden Fassung erwarten müßte, auf eine objektive Aussage über den hohen Wert der Heiligen Schrift, sondern auf ein bloßes Meinen der Juden, näher, wie das ὑμεῖς vor δοκεῖτε anzeigt, auf eine ihnen eigentümliche Meinung, welche Jesus seinerseits nicht anerkennt. Das ist jedenfalls das nächste und natürlichste Verständnis von ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε. Allenfalls möglich, aber ferner

liegend und gesuchter wäre das Verständnis: „weil ihr selbst die (richtige) Meinung hegt usw.," oder die Fassung: „weil gerade ihr die Leute seid, welche meinen usw." Aber das erstere wäre viel klarer ausgedrückt mit ὅτι αὐτοὶ δοκεῖτε; und bei der letzteren Fassung wäre die betreffende Meinung doch auch nicht anerkannt, sondern in einer sehr bedenklichen Schwebe gelassen. Solche mehr abliegende Deutungsversuche hätten neben dem nächstliegenden Verständnis nur dann eine Berechtigung, wenn es sachlich unmöglich oder befremdlich wäre, daß Jesus die betreffende Meinung der Juden ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν als ein Wähnen beurteilt haben sollte. Das ist jedoch keineswegs der Fall. Zwar darf man nicht mit vielen neueren Auslegern den ganzen Ton auf ἐν αὐταῖς, scil. ἐν ταῖς γραφαῖς legen wollen, wozu auch die Wortstellung mit nichten nötigt. Der Sinn würde dann sein: Ihr meint in eurem Besitze der Schriften als Schriften, in dem bloßen Buchbesitze, das ewige Leben zu besitzen. Das ist darum unannehmbar, weil zu dem Aberglauben, daß das bloße Haben der Schriften als Schriften gleichbedeutend sei mit dem Haben des ewigen Lebens, sich doch auch das damalige Judentum nicht verstiegen hat. Von diesem Standpunkt aus würde sich auch das ἐρευνᾶν der Schriften in jedem Sinne erübrigen. Wenn der bloße Buchbesitz das ewige Leben verleiht, wozu dann noch das ἐρευνᾶν, welches auf die Erkenntnis und die Verwertung des Inhaltes der Schrift zielt? Aber allerdings ging die herrschende Meinung der Juden dahin, daß in diesen heiligen Schriften ihnen, den eifrigen Anhängern ihrer Lehren und den Tätern ihrer Gebote, der Besitz des höchsten Gutes, das ewige Leben, schon zugesprochen und verbrieft sei, daß sie also darüber hinaus nichts bedürften und sich gegen alles Neue verschließen dürften. Ist das der Sinn des Begründungssatzes, so kann auf diese falsche Voraussetzung der Juden natürlich keine Ermahnung gegründet sein, sondern ihr tatsächliches Erforschen der heiligen Schriften, auf welches sie sich so viel zugute tun,

wird gekennzeichnet als auf dieser falschen Voraussetzung ruhend. Der Sinn ist in Umschreibung: Ich sage nicht zu viel, wenn ich euch, die Männer der Schriftgelehrsamkeit, strafe, daß ihr das Wort Gottes nicht in euch wohnen habt. Denn was euer Schriftforschen angeht, — ihr erforscht die Schrift von eurer Meinung aus, ihr als eifrige Schriftanhänger hättet in der Schrift euch das ewige Leben verbrieft. Und doch, wie anders steht es in Wirklichkeit zwischen der Schrift und euch! In diesem Sinne nämlich schreitet nun der Gedanke fort mit einem bei Johannes geläufigen antithetisch gemeinten *καί* (39[b] u. 40): „Und (und doch) jene (Schriften) sind das Zeugnis (*αἱ μαρτυροῦσαι*, s. unten) von mir, und ihr wollt nicht kommen zu mir, daß ihr das Leben hättet." Beide Sätze gehören eng zusammen. Der erste ist die Vorbereitung des zweiten, in welchem sich die Antithese erst vollendet, indem erst hier dem Wahn der Juden, in den Schriften das Leben zu haben, die direkte Antithese entgegentritt *οὐ θέλετε . . ., ἵνα ζωὴν ἔχητε*. In dem ersten Satz darf der Artikel vor *μαρτυροῦσαι* nicht übersehen werden. Ohne den Artikel wäre nur gesagt, daß die Schrift Zeugnis von Jesus enthalte. Mit dem Artikel ist gesagt, daß sie das Zeugnis von Jesus ist, jenes immer fortzeugende Gotteszeugnis, welches der sendende Vater im voraus abgelegt hat von seinem Gesandten, V. 37[a]. In diesem einzigartigen Sinn das Zeugnis von Jesus zu sein, das ist der heiligen Schriften Inhalt, Wert und Bestimmung. Zu diesem Jesus aber, von welchem die ganze Schrift zeugt und zu welchem sie ruft als zu dem gottgesandten Spender des Lebens wollen die Juden nicht kommen, daß sie (durch den Glauben an ihn) das Leben hätten. Ihre Stellung zu Jesus, dem von der Schrift bezeugten Lebensspender, ist ein nicht zu ihm kommen Wollen, ein im feindlichen Willen wurzelndes Widerstreben. Wie nichtig also ihre Einbildung, in der Schrift das Leben zu haben, während die Schrift selbst vielmehr auf Jesus als den Lebensspender weist,

und sie durch ihren Unglauben an den von der Schrift Bezeugten sich selbst vom Leben ausschließen! Wie wertlos darum auch ihr Durchforschen der Schriften, wenn es ausgeht von so nichtiger Einbildung, und geschieht in so entschlossener Verblendung gegen den wahren Inhalt ihres Zeugnisses! Es bleibt dabei: Wie sehr sie sich auch des göttlichen Wortes rühmen und wie eifrig sie auch scheinen in seiner Erforschung, in Wirklichkeit ist es ihnen innerlich fremd, sie haben das Wort Gottes nicht in sich wohnend.

Die Berufung auf das Zeugnis der Schrift, mit welchem der Vater ihn beglaubigt hat, ist im Munde des Herrn zu einer schmerzlich zürnenden Strafrede geworden gegen diejenigen, welche dennoch sich willentlich gegen ihn sperren und sich damit selbst um das Leben bringen. Ein heiliges Zürnen hat die Rede Jesu schon von V. 37[b] an durchglüht, in heiligem Zürnen setzt sich die Rede als Strafrede auch weiterhin fort. Zunächst so (41), daß er die Ursache seines Unwillens ins rechte Licht setzt: „Ruhm von Menschen nehme ich nicht." Damit lehnt er zunächst die Unterstellung ab, auf welche seine ehrgeizigen Gegner fallen mußten, wenn sie von sich (vgl. V. 44) auf ihn schlossen. Was ihn zürnen macht, ist mit nichten der von den Gegnern ihm versagte Tribut rühmender Bewunderung, so wenig, daß er Ruhm von Menschen ebenso ablehnt (vgl. z. B. Kap. 6, 14 f.; Luk. 11, 27 f.), wie nach V. 34 Zeugnis von Menschen. Sondern die Ursache seines schmerzlichen Zürnens über sie ist sein Durchschauen ihres verborgenen Herzenszustandes (42): „sondern ich habe euch erkannt, daß ihr die Liebe Gottes (die Liebe zu Gott) nicht habt in euch selbst (ἐν ἑαυτοῖς)." Die Liebe zu Gott ist nach 5. Mos. 6, 5 das Grundgebot des Gesetzes, welches sie als Gesetzeslehrer fleißig genug im Munde führen gegen andere. Aber Jesus hat sie durchschaut, daß sie in sich selbst diese Liebe zu Gott nicht besitzen. Das ist das verborgene Grundübel, welches ihren Zustand so hoffnungslos macht. Weil in ihrer Seele kein wirkliches Verlangen nach Gott, dem lebendigen Gott

ist, darum sind sie innerlich gegen alles Göttliche so taub und blind (V. 37^{b}), darum auch innerlich so verschlossen gegen das Wort Gottes (V. 38), darum auch nicht willens, zu dem Sohne Gottes zu kommen, daß sie das Leben hätten (V. 40).

Näher noch wird ihre innere Gottentfremdung gekennzeichnet durch die folgende Gegenüberstellung (43): **„Ich** (*ἐγώ*) **bin gekommen im Namen meines Vaters** (als dessen Beauftragter, der nichts für sich will, sondern alles für Gott, s. V. 41), **und ihr nehmt mich nicht an; wenn ein anderer kommt im eigenen Namen** (als Usurpator auf eigenen Antrieb, der alles für sich will), **den werdet ihr annehmen.“** Da *ἐὰν ἄλλος ἔλθῃ ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ* im zweiten Satze den Gegensatz bildet zu *ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου*, so ist damit auf ein künftiges Auftreten von eigenmächtigen Usurpatoren der Christuswürde hingedeutet als auf einen Fall, der voraussichtlich nicht ausbleiben wird. Eine förmliche Weissagung aber enthalten die Worte nicht, weder von dem Kommen falscher Messiasse im allgemeinen (wie z. B. Matth. 24, 5 u. Par.), noch von einem bestimmten einzelnen Pseudomessias, etwa des Antichristen, wie ältere, oder des Barkochba, wie einige neuere Ausleger wollen. Es wird nur die ungöttliche selbstische Gesinnung der Juden beleuchtet aus dem gottwidrigen Verhalten, zu welchem sie jetzt führt gegen den wahren, und künftig führen muß gegenüber irgend welchem falschen Messias. Dem einen, der im Namen Gottes kommend, nicht Ehre nimmt von Menschen, sondern selbstlos und unbestechlich die Menschen nur für Gott in Anspruch nimmt, dem kehren sie den Rücken. Irgend welchem andern aber, der im eigenen Namen kommend, sie nur für sich in Anspruch nehmen wird, den werden sie eben deshalb willig aufnehmen als einen ihresgleichen, der Ehre nimmt und Ehre gibt.

Daß das Kommen in des Vaters Namen und das Kommen im eigenen Namen in Verbindung mit V. 41 näher verstanden sein will als ein Suchen der Ehre Gottes und als ein Suchen

der eigenen Ehre, bestätigt sich im Folgenden, wo die Rede immer noch mit großem Nachdruck bei dem δόξαν λαμβάνειν παρὰ ἀνθρώπων verweilt. So in der lebhaften Frage des Unwillens, welche hier einfällt (44), nachdem in den Sätzen V. 41—43 mehr der Ton des Schmerzes vorgewaltet hat: πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεῦσαι, δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες κτλ. πιστεῦσαι steht absolut = gläubig werden. Seinen bestimmten Sinn aber empfängt es aus dem Voranstehenden, es ist das gläubige Aufnehmen dessen, der nicht im eigenen Namen, sondern im Namen seines Vaters gekommen ist. Lebhaften Ton hat das ὑμεῖς vor πιστεῦσαι, so zwar, daß die beiden angeschlossenen Sätze zur Erläuterung eben dieser Betonung dienen: „Wie könnt **ihr** gläubig werden, die Ruhm voneinander nehmen, und den Ruhm von dem alleinigen Gott sucht ihr nicht?" Die grammatische Verselbständigung des letzten Satzes (οὐ ζητεῖτε für οὐ ζητοῦντες) vollzieht sich in lebendiger Rede leicht, im Deutschen ebenso wie im Griechischen, ohne daß darum der Hauptton erst auf dieses letzte Satzglied fiele. Inhaltlich haben die beiden Erläuterungssätze gleichen Nachdruck, der erste als positive Kennzeichnung ihres Treibens, der zweite als Aufdeckung der damit gegebenen Negative. Bei dem ersten Satze ist weder speziell zu denken an den Ehrgeiz der Sanhedristen, noch an die Ruhmsucht der Schriftgelehrten, noch an den Kastenstolz der Priester, sondern, wie παρὰ ἀλλήλων anzeigt, allgemein an den Ring gegenseitiger Beschmeichelung und Beräucherung, zu welchem die verschiedenen führenden Klassen und Kreise der Judenschaft verbunden waren. Sie lebten darin, voneinander Ruhm und Ehrenbezeugungen zu nehmen. Die verborgene Kehrseite aber dieses ihres offensichtlichen Treibens, die Gesinnungssünde, welche in diesem Tauschen nichtigen menschlichen Ruhmes zu Tage kam, war die, daß sie nichts fragten nach dem Ruhme von Gott. δόξα παρὰ θεοῦ ist von Gott ausgehender Ruhm, oder Ruhm, welchen Gott zuerkennt, δόξα hier wesentlich gleichbedeutend mit

ἔπαινος, vgl. Kap. 12, 43; Röm. 3, 23; 1. Petr. 1, 7. Sehr auffallend ist aber in diesem Zusammenhang die Betonung der Einzigkeit Gottes: παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ, die sich in dieser Form nur hier findet (Kap. 17, 3 ist ähnlich, aber anders). Der kontextmäßige Gegensatz ist doch nur zwischen Gott und Menschen, nicht aber zwischen der Einheit Gottes und der Vielgötterei. Diese Betonung, über welche die Ausleger leicht hinweggehen, erklärt sich ausreichend nur als eine wiederholte Beziehung (s. zu V. 42) auf die Stelle 5. Mos. 6, 4 f., wo das alttestamentliche Hauptgebot der Liebe zu Gott gegründet ist auf die feierliche Proklamierung seiner Einzigkeit: „Höre Israel, Jehova unser Gott ist Ein Jehova, und liebe Jehova, deinen Gott von ganzem Herzen usw.“ So liegt dann darin ein wiederholter Hinweis auf den Gegensatz der wirklichen Herzensgesinnung der Juden zu ihrem zur Schau getragenen Gesetzeseifer, speziell zu ihrem monotheistischen Eifer. Während sie sich geben als die berufenen Verkündiger des μόνος θεός, als die Eiferer für die Alleingültigkeit seines Willens und Wohlgefallens, gilt ihnen in ihrem Buhlen um nichtigen Ruhm von Menschen in Wirklichkeit der μόνος θεός und sein Wohlgefallen nichts. Bei solchem Leben aber in Menschengefälligkeit und Gleichgültigkeit gegen Gottes Wohlgefallen, wie sollten sie da imstande sein, den gläubig aufzunehmen, der mit Nichtachtung jedes Ruhmes von Menschen ihnen nichts anderes zu bieten hat als Gottes Gnade.

Sachlich ist schon in dem Bisherigen aufgedeckt, daß die Juden auch der mosaischen Gottesoffenbarung gegenüber Apostaten sind, innerlich Abgefallene von dem μόνος θεός, welchen Moses verkündigt und über alles zu lieben geboten hat. Es ist also nicht eine neue, unvorbereitete Wendung, auch nicht ein abbrechendes Zurückgreifen auf irgend eine frühere Stelle der Rede, sondern nur ein ganz folgerichtiger Schritt weiter, unmittelbar fußend auf V. 41—44, wenn Jesus schließlich seinen Gegnern,

den Verehrern des Moses, eben diesen Moses selbst gegenüberstellt als ihren Verkläger, dessen Anklage sie verdammt (45): „**Meint nicht, daß ich** (ἐγώ) **euch verklagen werde beim Vater; vorhanden ist (schon), der euch verklagt, (nämlich) Moses, auf den ihr eure Hoffnung gesetzt habt.**" Das Futurum κατηγορήσω im ersten Satze darf nicht verleiten, an eine Anklage im jüngsten Gericht zu denken, etwa in dem Sinne wie Matth. 12, 41 f. Für das jüngste Gericht könnte Jesus als Verkläger überhaupt nicht in Betracht kommen, weil er alsdann der Richter sein wird. Hier ist die Rede von solchem, was Jesus jetzt tun könnte, was er aber nicht tun will und wird, weil ein anderer es bereits für ihn tut. Wohl könnte er die Juden beim Vater verklagen, und sie haben Grund, seine Anklage zu fürchten. Dennoch sollen sie sich nicht einbilden, daß er, Jesus, noch den Verkläger spielen wird gegen solche, die bereits Verklagte sind, verklagt bei Gott von demselben Moses, auf welchen sie ihre Hoffnung gesetzt haben. Während sie sich in der Hoffnung wiegen, ihnen als gläubigen Mosesschülern und Eiferern für Mosis Gesetz sei der Gerechtspruch in Gottes Gericht und das ewige Leben sicher (s. zu V. 39), ist eben dieser Moses, der vermeintliche Bürge ihres Heils, ihr Verkläger; seine Stimme, wie sie im Gesetze Mosis redet, legt anklagendes Zeugnis ab gegen sie vor Gott, daß sie, die seine Verehrer sein wollen, ihm nicht geglaubt und nicht gehorcht haben. Begründend fährt Jesus fort (46): „**Denn wenn ihr Moses glauben würdet, so würdet ihr mir glauben, denn von mir hat jener geschrieben.**" Das kann aber nicht, obgleich es gewöhnlich so verstanden wird, erst noch ein Beweis sein sollen dafür, daß Moses ein Recht habe, die Juden auf Unglauben zu verklagen. Schon deshalb nicht, weil es eines nachhinkenden Beweises dafür nicht mehr bedarf. Die Anrufung des Moses als Verkläger seiner Verehrer hatte ihre voll zureichende Begründung schon an den scharfen Vorhaltungen, die ihr vorangingen (V. 41—44). Dazu kommt,

daß die vorliegende Argumentation in V. 46 auch sachlich ganz ungeeignet ist, einen solchen Beweis zu bieten. Die Pointe der Beweisführung müßte dann in dem stillschweigenden Rückschluß liegen: Wenn ihr Moses glaubtet, so würdet ihr auch mir glauben . . ., also da ihr mir nicht glaubt, so seid ihr auch Ungläubige gegen Moses. Aber die These in V. 45ᵇ ging ja dahin, daß, auch wenn Jesus seinerseits auf das Verklagen der ungläubigen Juden verzichtet, schon Moses von sich aus als Ankläger dastehe gegen ihren Unglauben. Diese These würde nicht nur nicht gestützt, sondern geradezu wieder aufgehoben werden, wenn hinterdrein der Unglaube gegen Moses erst rückwärts aus dem Unglauben gegen Jesus erwiesen würde. Somit kann die Begründung in V. 46 nicht nur der Aussage gelten: Moses ist euer Verkläger, sondern sie gilt in erster Linie dem Zuruf in V. 45ᵃ: Meint nicht, daß *ich* euch verklagen werde, und dem zweiten, Moses betreffenden Satze nur als dem Gegenstück dieses Zurufes. Jesus sagt hier den Juden, weshalb die Anklage, welche er, Jesus, gegen sie zu erheben hätte, sich von selbst erübrigt neben der gleichen Anklage, welche bereits Moses gegen sie führt. Und zwar ist die Begründung hierfür eine zweiteilige, sie erstreckt sich nicht nur über V. 46, sondern auch über V. 47. Wenn sie nämlich, so heißt es zuerst, Moses Glauben schenken würden, so daß Moses seinerseits nicht zu klagen hätte gegen sie, dann würden sie auf Mosis Autorität hin auch Jesus Glauben entgegenbringen, somit auch Jesus nichts gegen sie zu klagen haben. „Denn (46ᵇ) von mir hat jener geschrieben,“ nämlich nicht nur in einzelnen Weissagungsstellen wie 1. Mos. 3, 15; 22, 18; 49, 10; 5. Mos. 18, 15 u. a., sondern die Meinung ist auch hier (s. zu V. 39ᵇ): Was Moses geschrieben hat, das hat er von mir geschrieben; Inhalt und Gegenstand des gesamten mosaischen Schrifttums ist Jesus, als das Ziel der von Moses bezeugten Geschichte, als der Erfüller des von Moses aufgezeichneten Gesetzes, als der Verwirklicher

der bei Moses vorgebildeten Theokratie. So würde, wenn sie Moses glaubten, mit seiner Anklage gegen sie auch die Anklage Jesu von selbst ausfallen. Aber auch in dem umgekehrten, tatsächlich vorliegenden Falle kann und will Jesus seinerseits auf das Führen der Anklage verzichten (47): „Wenn ihr aber den Schriften jenes nicht glaubt, wie werdet ihr meinen Worten glauben?“ Der Gegensatz ist nicht etwa zwischen γράμμασιν und ῥήμασιν, als ob Geschriebenes an sich glaubwürdiger wäre als Gesprochenes, sondern es sind, ganz wie in V. 46, nur die Personen sich gegenübergestellt, Moses und Jesus, so wie jeder von beiden den Glauben der Juden in Anspruch nimmt, jener für seine Schriften, dieser für seine Worte. Wenn sie aber sogar jenem den Glauben versagen, den sie selbst als ihre angestammte höchste Autorität preisen, dann will Jesus sie nicht darum anklagen, daß sie ihm keinen Glauben schenken, dem neuen Manne, welcher nach ihrer Meinung keine andere Beglaubigung für sich hat, als sein Zeugnis von sich selbst (s. V. 31). Demgemäß bricht auch Jesus seine anklagende Strafrede gegen sie hier tatsächlich ab. Er überläßt sie ihrem Ankläger Moses. Mögen sie sehen, wie sie mit jenem fertig werden! Er, Jesus, hat ihnen nichts mehr zu sagen.

Daß hier auch seitens des Evangelisten jede abschließende Bemerkung fehlt, wundert uns nicht, nachdem wir die ganze Rede von V. 19 an erkannt haben als eine zusammenfassende Wiedergabe verschiedener Einzelreden Jesu gegen die damaligen Angriffe der Juden. Wie weit bei dieser Zusammenfassung die ursprüngliche Gestalt der Reden erhalten oder geändert ist, das können wir nicht wissen. Wir können uns nur daran halten, daß der Evangelist auch diese Rede als eigene Rede Jesu gibt, und sie als solche gelesen und verstanden wissen will. Die überaus charakteristische Schlußapostrophe aber (V. 45—47) wird auch geschichtlich das Ende der damaligen Unterredungen Jesu mit den Juden gebildet haben. Sie trifft das Gewissen der

Gegner um so schärfer und beschämender, als sie zurückweist auf den Anfang und Anlaß des damaligen Konfliktes, auf ihr Sichaufwerfen in heuchlerischem Scheineifer zu Wächtern des mosaischen Sabbatgebotes gegen Jesus, dessen vermeintlichen Verächter (V. 16). In Wirklichkeit sind sie die Verächter des Moses, Jesus aber der von Moses Bezeugte!

Bei der Volksspeisung.

(Joh. 6, 5. 10. 12.)

In Kapitel 6, 1 ff. sehen wir uns in eine spätere Zeit versetzt, und nach einer ganz anderen Örtlichkeit, an das jenseitige Ufer des Galiläischen Meeres. Es soll erzählt werden von der dort stattgefundenen wunderbaren Volksspeisung und von den Begebenheiten, die sich daran anschlossen, insbesondere von den Zeugnissen des Herrn, welche an dieses Speisungswunder sich zeitlich und sachlich anknüpften, und von dem Unglauben der Galiläer, wie er diesen Zeugnissen gegenüber offenbar wurde. Das Nähere über die Entstehung der Notlage, in welcher das Wunder der Volksspeisung helfend eintrat, wird von unserem Evangelisten als bekannt vorausgesetzt (vgl. darüber Mark. 6, 30—36 u. Par.). Nur andeutungsweise wird in V. 1—5ª an die bekannte Vorgeschichte des Wunders erinnert. Neu ist bei unserem Evangelisten die eingeflochtene Bemerkung (4): ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων. Diese Hervorhebung der Jahreszeit des israelitischen Festjahres kann nicht bedeutungslos sein. Sie muß entweder Bedeutung haben für die Geschichte der Volksspeisung selbst, oder, worauf manche Ausleger großes Gewicht legen, für die Reden Jesu, die sich später an die Volksspeisung anschlossen. Im letzteren Falle bliebe aber unersichtlich, weshalb die Bemerkung schon hier gemacht wird, in so weiter Entfernung von der Wiedergabe der betreffenden Reden und Redestellen (V. 51 u. 53 ff.), wo sie für das Verständnis der Rede Jesu eingreifende Bedeutung haben soll. In Wirklichkeit

ist vielmehr der Ort, wo die zeitliche Notiz steht, entscheidend für ihre Bedeutung. Sie findet sich mitten eingeschoben zwischen die Nachricht (1—3), Jesus habe sich vor den ihm folgenden Volksmengen jenseits des Galiläischen Meeres auf die Uferhöhe zurückgezogen, und zwischen die Erzählung (5), wie das gleichwohl unverminderte Nachdrängen und Zuströmen des Volkes für Jesus Anlaß wurde, die Volksspeisung vorzubereiten. Die an diesem Orte eingeschobene zeitliche Notiz kann nur darauf hinweisen sollen, daß die Ansammlung und das hartnäckige Nachdrängen großer Menschenscharen in diesem Falle mitbedingt war durch die Nähe des Passah, des großen Tempelfestes der Juden, welches alljährlich große Volksmengen hinaufführte nach Jerusalem. Dieser Umstand ist von erheblicher Bedeutung. Denn durch ihn erhält der unserem Evangelisten eigentümliche Schluß der Speisungsgeschichte (15) erst sein rechtes Licht, daß nämlich Jesus gleich nach vollbrachter Speisung sich der Menge sofort wieder entziehen wußte, weil sie unter dem Eindruck des großen Wunders Anstalt machten, ihn mit sich fortzuführen (scil. nach Jerusalem), um ihn zum Könige auszurufen. So findet die Notiz in V. 4 an ihrer Stelle im Zusammenhang der Speisungsgeschichte ihre vollkommene Erklärung; nicht aber ist sie gemacht, damit der Leser viel später bei V. 51[b] u. V. 53 ff. sich plötzlich auf diese kleine Zwischenbemerkung zurückbesinne und aus ihr das Verständnis der dort referierten Worte Jesu entnehme.

Es war gegen Abend (vgl. V. 16). Jesus findet sich einer Volksmenge von Tausenden und aber Tausenden gegenüber (vgl. V. 10), über welche auf freiem Felde der Abend hereinbricht. Statt daß die Menge in den späteren Tagesstunden sich zerstreut hätte, strömen immer neue Haufen zu. Der nahe Abend war die Zeit für die Hauptmahlzeit des Tages. Der Hunger fing an sich zu melden, das Verlangen nach Speise wurde in den Volksscharen laut, aber Speisevorräte sind nicht vorhanden. Die Notlage kommt zwischen Jesus und seinen Jüngern zur Sprache.

Nach den Synoptikern waren es die Jünger, welche das Gespräch darüber eröffneten. Sie baten Jesus, er möge die Menge entlassen, daß sie sich in die umliegenden Ortschaften zerstreue, um Speise zu suchen. Jesus aber antwortet ihnen darauf mit der Weisung: „Sie haben nicht nötig wegzugehen; gebt ihr ihnen zu essen“ (vgl. Matth. 14, 15 f. u. Par.). Selbstredend ist diese Weisung ernsthaft gemeint. Jesus verlangt von den Jüngern als Probe ihres Glaubens, sie sollen unverzüglich Anstalten treffen zur Speisung der ganzen Menge in dem festen Vertrauen, daß es bei der Ausrichtung eines Befehles ihres Herrn ihnen an nichts fehlen wird, was zu dieser Ausrichtung gehört. In unserem Evangelium lautet der Bericht insofern anders, als hier nicht eine Bitte der Jünger an Jesus, sondern eine Frage des Herrn an die Jünger den Anfang macht. Aber nur den Anfang des Berichtes, nicht den Anfang des Gespräches, von welchem berichtet wird. Ein Gespräch zwischen Jesus und seinen Jüngern ist da, wo der Bericht des Evangelisten einsetzt, schon im Gange. Das tritt deutlich zu Tage in dem Umstand, daß Jesus, wie der Evangelist aus persönlicher Erinnerung erzählt, seine Frage speziell an Philippus richtet. Zu Philippus sprach er, angesichts der großen Menge des zuströmenden Volkes (5[b]): πόθεν ἀγοράσωμεν ἄρτους ἵνα φάγωσιν οὗτοι; Da die Frage nach Form und Inhalt allen Jüngern gilt, so ist der Umstand, daß sie speziell an Philippus ergeht, nur verständlich unter der Voraussetzung, daß ihr eine Äußerung des Philippus, etwa über die große Zahl des Volkes und die späte Stunde des Tages, schon vorausgegangen ist. Freilich, was bei den Synoptikern eine bestimmte Weisung für die Jünger war, „gebt ihr ihnen zu essen,“ das ist jetzt nur eine an Philippus gerichtete Frage: „Woher sollen wir Brot kaufen, daß diese essen?“ Aber in dem Hauptpunkte ist diese Frage jener Weisung völlig gleich, daß auch sie eine Erprobung des Jüngerglaubens bedeutet. Der

Evangelist betont das ausdrücklich mit dem Zusatz (6): „Das sagte er aber, ihn auf die Probe stellend; denn er wußte wohl, was er tun wollte.“ Die Frage Jesu an Philippus ist also, was für die Hörer schon an ihrem Klange bemerklich war, nichts weniger als ein Ausruf der Verlegenheit und Ratlosigkeit: Wo in aller Welt sollen wir wohl Brot kaufen für diese Menge! Dann wäre eine Antwort gar nicht erwartet. Vielmehr ist die Frage gestellt mit der vollen Ruhe und Sicherheit des Meisters, der auch jetzt, wie immer, die Lage vollkommen beherrscht, der aber eben deshalb von Philippus, wie von den andern Jüngern, die ihn nun schon lange kennen, erwarten darf und hören will, daß sie in seiner Gegenwart sich keine Sorge machen um die Unmöglichkeit, für diese Menge Brot zu kaufen. Sie haben es schon oft gesehen und erfahren, daß ihm auf dem Wege seines Berufes die Engel Gottes jederzeit zu Dienste stehen, bereit, seine Befehle auszurichten (Kap. 1, 51).

Hätte Philippus oder einer der andern Jünger geantwortet: Herr, du weißt, wie du helfen willst; darum was du auch sagst, das wollen wir tun, — so wäre das eine Antwort des Glaubens gewesen, mit der sie die Probe bestanden hätten. Vgl. das Glaubenswort der Maria in einer ähnlichen Lage auf der Hochzeit zu Kana, Kap. 2, 5. Aber die Jünger bestehen die Probe nicht. Auch in diesem Punkte kommt der johanneische Bericht mit dem synoptischen überein. Sie sahen nur auf das, was vor Augen lag, auf die anscheinend unlösbare Schwierigkeit der Lage, und beweisen kein Verständnis des Glaubens für die Ankündigung der Hilfe, welche, sowohl nach der synoptischen, als nach der johanneischen Erzählung, gleich in dem ersten Wort des Herrn verborgen lag. Philippus (7) hält sich auf mit der überflüssigen Feststellung, daß selbst für zweihundert Denare Brot nicht ausreichen würde zur notdürftigsten Sättigung. Andreas (8 f.) berichtet vollends von fünf Gerstenbroten und zwei Fischen, die ein Knabe feilbot; mehr sei gar nicht zu haben, ein Nichts für

so viele! Da greift denn Jesus ein, ohne noch weiter Worte zu wechseln, mit machtvoller Tat. Die beiden Jesusworte, welche unser Evangelist — im Unterschied von den Synoptikern — noch wiedergibt, sind nur autoritative Befehlsworte an die Jünger, welche äußere Verrichtungen anordnen. Das eine vor der Speisung (10): „Lasset die Leute sich lagern," — das andere, nachdem die gelagerte Menge wunderbar gespeist war (12): „Sammelt die übrigen Brocken, daß nichts umkomme." Die erste Anordnung hat den Zweck, der Speisung den Charakter eines geordneten gemeinsamen Mahles zu geben, bei welchem jedem ordentlich zugeteilt werden konnte und alle satt wurden. Die andere hat ihren ausgesprochenen Zweck darin, daß von der wunderbaren Gottesgabe nichts verderbe. Auch von den Resten soll nichts dem Zwecke entzogen werden, wozu das Ganze gegeben war; sie sollen aufbewahrt bleiben, die Hungernden zu speisen, wenn nicht heute, so in den folgenden Tagen. Es ist die vorbildliche Anordnung eines reichen, aber frommen Hausvaters, welcher von dem Überfluß, womit Gott ihn gesegnet hat, nichts mißachtet und vergeudet sehen will, sondern alles bis aufs letzte sorgsam verwaltet und verwendet im Sinn und Dienst des göttlichen Gebers. In der damaligen Lage aber hatte dieses *ἵνα μή τι ἀπόληται* noch besondere Bedeutung. Es lag darin ein sofortiges Abschneiden aller ausschweifenden Erwartungen, die sich an den eben erlebten wunderbaren Vorgang knüpfen konnten, als sollte es nun alle Tage so fortgehen, und als werde der Heiland der Sünder von nun an sich verwandeln in einen wunderbaren Spender irdischer Speise, bei welchem jederzeit Brot im Überfluß zu haben sei ohne Mühe und Arbeit. Was hier geschehen ist, das war eine außerordentliche Gotteshilfe in außerordentlicher Lage, deren wunderbarer Segen mit dankbarer Sorgfalt und Umsicht ausgenutzt sein will bis aufs letzte, nicht aber zur Reizung irdischer Begehrlichkeit dienen soll. Dagegen läßt sich nicht behaupten, daß Jesus mit dem Befehl, die Brocken zu

sammeln, auch eine augenfällige Feststellung der Größe des Wunders bezweckt habe, weil er selbst ausdrücklich einen andern Zweck nennt. Nur der Erfolg der Brockensammlung hat tatsächlich zu einer solchen Feststellung geführt, indem (13) jeder der zwölf Jünger noch so viel Reste aufsammelte, daß ihre Körbe alle voll wurden. Von fünf Broten und zwei Fischen, nachdem fünftausend Menschen davon satt geworden, blieben schließlich noch zwölf Körbe voll Speise! Aber die Bedeutsamkeit dieses Ergebnisses der Brockensammlung ist eine Sache für sich, für den Sinn des die Sammlung anordnenden Wortes Jesu läßt sich daraus nichts folgern.

Nach der Volksspeisung, auf dem Meer.

(Joh. 6, 20.)

Mit der Geschichte von der Volksspeisung am Abend findet sich bei unserem Evangelisten ebenso wie bei Matthäus und Markus verbunden die Erzählung aus der folgenden Nacht von dem Wandeln Jesu auf dem See, mit einem kurzen Jesuswort an die Jünger, welches alle drei Evangelisten fast gleichlautend wiedergeben. Nach der Speisung hatten mit Anbruch der Nacht die Jünger auf Jesu Geheiß die Rückfahrt über den See nach dem westlichen Ufer angetreten, während Jesus selbst noch am östlichen Ufer zurückblieb zu einsamem Gebet. Die nächtliche Überfahrt gestaltete sich überaus mühevoll durch einen heftigen Sturmwind, der dem Schiffe der Jünger entgegenblies. Da, als die Jünger in schwerer Bedrängnis von Wind und Wellen dem westlichen Ufer noch immer fern waren (Joh. 6, 19; vgl. Matth. 14, 24), sahen sie auf offenem Meer die Umrisse einer menschlichen Gestalt, welche über die Wogen hinweg auf sie zuschritt, und schrien auf vor Furcht, weil sie ein Gespenst (φάντασμα) zu sehen meinten (Joh. 6, 19; Matth. 14, 26; Mark. 6, 49). Unser Evangelist erwähnt zwar die Meinung der Jünger, ein Gespenst zu sehen, nicht ausdrücklich, er sagt nur summarisch ἐφοβήθησαν. Da aber der Gegenstand der Furcht auch hier die nächtliche Erscheinung einer über die Wogen schreitenden Menschengestalt ist, die den Jüngern gespenstisch vorkommen mußte, so hat ἐφοβήθησαν auch ohne Erläuterung denselben Sinn wie bei Matthäus und Markus. Nur ist zu beachten, daß die

Jünger ohnehin schon in angstvoller Aufregung waren durch die schwere Fahrt in der Sturmesnacht. Die Furcht vor dem Gespenst auf dem Meer vereinigte sich mit der schon vorhandenen Furcht, von den Wellen verschlungen zu werden. In ihrer augenblicklichen Lage und Stimmung mußte das Gespenst auf den Wassern, welches auf sie zukam, ihnen erscheinen wie ein Bote aus der Totenwelt, welcher kam, die schon dem Tode Geweihten abzurufen und abzuholen.

Diese bis zum lauten Angstschrei gesteigerte Furcht von ihnen zu nehmen und in staunende Freude zu verwandeln, dazu dient der Zuruf aus dem Munde des näher kommenden Jesus. Sobald er dem Schiffe so nahe ist, daß er im Brausen des Sturmes sich mit menschlicher Stimme den Jüngern vernehmlich machen konnte, ruft er ihnen zu (20): ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε (ebenso Matth. 14, 27; Mark. 6, 50; nur steht hier noch ein θαρσεῖτε voran). In diesem „Ich bin es, fürchtet euch nicht" liegt dann das Dreifache, einmal: Was ihr seht, ist nicht die Gestalt eines Fremden, sondern Jesus, euer Meister und Herr. Sodann: Was ihr seht, ist nicht nur ein geisterhaftes Schattenbild eures Meisters, sondern der leibhaftige Jesus, dem auch die Wasser zum Wege werden müssen, weil er euch nicht allein lassen will bei der gefährlichen, auf sein Geheiß unternommenen Fahrt. Damit ist von selbst auch das Dritte gegeben: Was ihr seht, ist Jesus, der mit seiner Ankunft euch die Rettung bringt aus aller Not und Gefahr. Darum fürchtet euch nicht, nicht vor den Gespenstern der Nacht, nicht vor dem Toben der Wellen, nicht vor dem Drohen des Todes, Jesus ist da!

Sofort bewährte sich auch dieser Zuruf darin, daß die Sturmesnot der Jünger ein unerwartet schnelles Ende fand. Die Berichte darüber lauten verschieden. Nach Matth. 14, 32 und Mark. 6, 51 legte sich der Sturm, als Jesus das Schiff bestieg. In dem Texte unseres Evangeliums, der an dieser Stelle etwas

Dunkles hat, scheint die Meinung zu sein, daß (21) in dem Augenblick, als die Jünger Jesus in das Schiff aufnehmen wollten, gegen alles Erwarten und alle Berechnung (vgl. V. 19, die Breite des Sees betrug 40 Stadien) schon das Ufer in Sicht kam, und die Landung alsbald bewerkstelligt werden konnte. Unter diesem Gesichtspunkt bleibt die Frage, ob Jesus erst noch das Schiff bestiegen hat, hier ohne Interesse und ohne Beantwortung. Die Hauptsache bleibt doch nach beiden Berichten dieselbe: Das wunderbare Kommen Jesu zu den Jüngern hat aller Gefahr und Not ein Ende gemacht. So haben die Jünger nach dem großen σημεῖον des Abends in derselben Nacht noch ein anderes großes σημεῖον von ihrem Herrn erlebt. Sie haben es erfahren: Ob er die Hungernden wunderbar speisen will, wo kein Brot ist, oder den Verlassenen wunderbar nahen will, wo kein Weg ist, gleichviel: Für ihn gibt es keine Unmöglichkeit, wenn es gilt, das Bedürfnis der Seinen zu stillen. Weg hat er aller Wegen, an Mitteln fehlt's ihm nicht. Diese doppelte Erfahrung des Abends und der Nacht konnte den Jüngern eine Vorbereitung sein für die Reden Jesu am folgenden Tage, daß sie ihnen nicht zum Anstoß würden, sondern zur Stärkung ihres Glaubens. Die wunderbare Speisung war ein Sinnbild für die noch wunderbarere Speisung mit dem Brote ewigen Lebens (s. schon V. 27), und das wunderbare Schweben über die Wasser wie ein hinausweisendes Vorzeichen auf das noch wunderbarere Erhobenwerden Jesu über alles Irdische (s. V. 62), wovon sie in der Folge hören sollten.

Nach der Volksspeisung: Gespräch mit den galiläischen Juden.

(Joh. 6, 25—59.)

Am andern Tage sah sich Jesus in Kapernaum wieder umgeben von Menschenscharen aus derselben Volksmenge, welche tags zuvor am Ostufer des Sees das Speisungswunder erlebt hatte. Am Morgen hatten sie noch am jenseitigen Gestade auf Jesus gewartet (22), weil sie aus eigener Wahrnehmung wußten, daß nur Ein Schiff dagewesen war, und daß in diesem einzigen Schiff die Jünger ohne Jesus übergefahren waren. Inzwischen waren (23), während sie vergeblich warteten, andere Schiffe von Tiberias her in ihre Nähe gekommen. So hatten sie (24) diese Schiffe benutzt, so viel Menschen sie zu fassen vermochten, um den Jüngern nachzufahren nach Kapernaum. Dort, so meinten sie, würde auch Jesus sich bald wieder mit seinen Jüngern vereinigen, und sie würden dann die Genugtuung haben, ihm schon zuvorgekommen, und gleich wieder zur Stelle zu sein, sobald er aus seiner Zurückgezogenheit wieder zum Vorschein kam. Als sie nun (25) zu ihrer Überraschung Jesus in Kapernaum bereits vorfanden, der doch zu Fuß den weiten Weg um den See kaum so schnell zurückgelegt haben konnte, da fragen sie erstaunt: „Rabbi, wann bist du hierher gelangt?" Aber Jesus läßt sich auf diese Frage nicht ein. Das Wunder in der Nacht war nicht für das Volk, sondern nur für die Jünger. Er hat auch keinerlei Anerkennung für den Eifer, welcher diesen Volkshaufen so schnell wieder zu ihm getrieben hat. Im Gegenteil!

Statt ihren Eifer zu loben, antwortet er ihnen mit einer unerwarteten Rüge (26): „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen habt, sondern weil ihr von den Broten gegessen habt und satt geworden seid." Der feierliche Eingang *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν* tritt ihrer Wahnvorstellung entgegen, als sei der Eifer, mit welchem sie sich an seine Fersen heften, etwas Rühmliches, aus löblichen Beweggründen stammend. Diese Einbildung zerstört ihnen Jesus, indem er mit der unbedingten Sicherheit seiner Menschen- und Herzenskunde ihre dunkeln Triebe und Empfindungen bloßlegt und damit die niedrige Beschaffenheit ihres Beweggrundes aufdeckt. Was sie heute wieder zu Jesus treibt, ist nicht, daß sie gestern ein bedeutsames Zeichen gesehen haben. Denn der Plural *σημεῖα* ist hier, wie der folgende Gegensatz zeigt, Plural der Kategorie, speziell auf das gestrige Speisungswunder zielend als unter den Begriff *σημεῖα* fallend. Wäre das gestrige Erlebnis ihnen ein Sehen von Zeichen gewesen, und hätten sie sich dadurch hinweisen lassen auf die göttliche Sendung Jesu und auf die innere Beschaffenheit seines Heilandsberufes, dann mochten sie ihn heute mit Recht suchen. So aber sind sie in ihrem fleischlichen Sinn nicht hinausgekommen über die sinnliche Empfindung, daß sie *ἐκ τῶν ἄρτων*, von den bewußten fünf Broten, wunderbar satt geworden sind, und suchen bei Jesus nur die weitere Befriedigung ihrer sinnlichen Begehrlichkeit.

An diese rügende Vorhaltung knüpft sich dann sofort die entsprechende Mahnung (27): *ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον.* Zwei Arten von Speise sind hier mit dem Gattungsartikel einander entgegengestellt: diejenige Speise, welche vergeht, und diejenige, welche bleibt. Dabei kann kontextmäßig nicht gedacht sein an den Gegensatz von solcher Speise, welche ungenossen schnell verdirbt, und solcher, welche ungenossen sich dauernd hält; sondern derjenigen Speise, welche den Ge-

nießenden nur für den Augenblick sättigt und ihm dann für immer verloren geht, steht entgegen die andere Speise, welche dem Genießenden immer verbleibt als andauernd fortwirkende Kraft der Sättigung und Ernährung. Eines Zusatzes bedarf das Partiz. μένουσαν ebensowenig wie ἀπολλυμένην. Die Worte εἰς ζωὴν αἰώνιον gehören auch nicht zu μένουσαν als zeitliche Zielbestimmung „welche bleibt bis zum ewigen Leben" (s. dagegen zu Kap. 4, 14^b^), sondern als Zweckbestimmung zu dem Gesamtbegriff τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν: Dauerspeise für ewiges Leben. Auf diese, statt auf vergängliche Speise, sollen die Hörer ihr ἐργάζεσθαι richten. Denn nicht eine doppelte Mahnung liegt vor, zuerst ein selbständiges Verbot, und dann erst ein Gebot. Es heißt nicht μὴ ἐργάζεσθε τ. βρ. τ. ἀπ., ἀλλὰ (scil. ἐργάζεσθε) τ. βρ. τ. μ., so daß man fragen könnte, wie denn dieses Verbot des ἐργάζεσθαι vergänglicher Speise vereinbar sei mit der apostolischen Mahnung an die Christen (2. Thess. 3, 12) ἵνα . . . ἐργαζόμενοι τὸν ἑαυτῶν ἄρτον ἐσθίωσιν. Vielmehr lautet die Mahnung von vornherein positiv, auf das ἐργάζεσθαι der unvergänglichen Speise sich richtend; und die erst hinter dem positiven ἐργάζεσθε eingeschobene Verneinung μὴ τ. βρ. τ. ἀπ. dient nur zu desto nachdrücklicherer Hervorhebung des positiven Objektes ἀλλ. τ. βρ. τ. μ., hat also nur die Bedeutung, daß die vergängliche Speise nicht zum Ziel eines Strebens gemacht werden soll, dessen allein die unvergängliche wert ist. Um so weniger darf ἐργάζεσθε hier mit Wirken übersetzt werden: „wirket die Speise, welche bleibt," als könnten und sollten sie die unvergängliche Speise selbst herstellen, sondern nach der bei den Griechen gebräuchlichen Bedeutung von ἐργάζεσθαι mit einem Objekt des Erwerbes und Gewinnes: „Verschafft euch statt der Speise, welche (ihrer Art nach) vergeht, vielmehr die Speise, welche bleibende Art hat, zu ewigem Leben gedeihend." Sie haben eben noch alle Energie aufgeboten, um den Urheber der gestrigen Sättigung wieder zu erhaschen, in dem Wahne, ver-

gängliche Speise bei ihm zu finden. Aber sie sollen ihre Energie vielmehr richten auf Erlangung derjenigen Speise, welche, weil sie Dauerkraft hat zu ewigem Leben, solcher Bemühung wirklich wert ist. Wenn sie in energischem Bemühen um diese Speise zu Jesus kämen, dann kämen sie nicht vergeblich, denn das ist die Speise, welche bei ihm zu haben ist. Das sagt der Zusatz (27ᵇ): „**welche der Sohn des Menschen euch** (sofern ihr euch recht darum bemüht) **geben wird** (*δώσει* stärker bezeugt als *δίδωσιν*), **denn diesen hat der Vater versiegelt, welcher Gott ist** (*ὁ θεός* nachdrücklich an den Schluß gerückte Apposition)." Der letzte, begründende Satz ist wiederum Erinnerung an das *σημεῖον*, welches ihnen gestern gegeben wurde, und zugleich Deutung desselben für die, welche es nicht als *σημεῖον* verstanden haben. Mit der wunderbaren Speisung der Tausende durch Jesu Hand hat sein Vater, welcher Gott ist, wie mit einem sichtbaren Siegel ihn bestätigt als den Sohn Gottes, in dessen Hand die Gottesmacht gelegt ist, den Hunger der Menschen zu stillen. Daraus hätten sie kühn schließen dürfen und sollen: Dieser Mensch Jesus, der sich selbst den Einen Menschheitssohn nennt unter den Menschenkindern (s. zu 1, 51), verfügt als der Sohn Gottes über die wunderbare Gottesspeise zu ewigem Leben, welche kein Mensch sonst geben kann; und sie hätten alle Bemühung darauf richten sollen, solche Speise von ihm zu erlangen.

Demnach bedeutet es keineswegs ein völliges Mißverstehen der Rede Jesu, wenn die Juden daraufhin fragen (28): „Was sollen wir tun, um die Werke Gottes zu vollbringen (*ἐργαζώμεθα*)?" Es ist nicht so, daß sie aus der Rede Jesu nur das Eine Wort *ἐργάζεσθε* herausgehört hätten, und nun lediglich dieses Wort, aus seinem Zusammenhang herausgerissen, zum Gegenstand der Diskussion machen wollten. Sie haben ganz richtig verstanden, daß Jesus ein *ἐργάζεσθαι* verlangt zur Erlangung der unvergänglichen Speise. Sie haben auch darin nicht unrecht, wenn sie annehmen, daß dieses *ἐργάζεσθαι*, welches

auf Speise zu ewigem Leben zielt, ein Vollbringen gottgewollten Werkes sein muß. Somit begehren sie, obgleich das Wort ἐργάζεσθαι jetzt in anderer Bedeutung steht (s. oben), doch nur eine nähere Bestimmung der wirklichen Forderung Jesu, wenn sie fragen: Wie sollen wir es anfangen, die erforderlichen gottgewollten Werke zu vollbringen? Nur insofern geraten die Fragenden in die Irre, als sie nach ihrer Denkweise das erforderliche ἐργάζεσθαι sich vorstellen als das Verrichten einer Vielheit von einzelnen gottgefälligen Werken.

Jesus geht diesmal auch direkt auf den Sinn ihrer Frage ein, er benutzt sogar in seiner Antwort ihre Wendung ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ. Aber er ruft sie von der Vielheit zur Einheit (29): τοῦτό ἐστιν τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ, ἵνα πιστεύητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος, d. h. kontextmäßig: Nur das ist das Eine Werk, welches Gott von euch will, „daß ihr glaubt an den, welchen jener (scil. eben jener Gott, nach dessen Werken ihr fragt) gesandt hat." Welches Werk könnte mehr nach dem Sinn und Willen Gottes sein, als daß sein eigener Gesandter gläubig als solcher anerkannt, und mit dem unbedingten Vertrauen aufgenommen werde, welches dem von dem Vater Besiegelten gebührt. Auch der Glaube ist ein „Werk" (vgl. 1. Thess. 1, 3), welches der Mensch vollbringen soll, insofern er menschliche Selbstbestimmung ist zu unbedingtem Vertrauen in Christus, bezw. in die Gnadenoffenbarung Gottes, die sich in Christus darbietet. Und er ist das denkbar größte „Werk", an dessen Vollbringung der Mensch zu arbeiten hat, solange er lebt, sofern der Glaube in seiner Bewährung die Selbstübergabe des ganzen Menschen an Gott bis zur völligen Selbstverleugnung in Anspruch nimmt. Eben deshalb ist er auch das Eine und einzige Werk, welches Gott fordert. Im Sinne Jesu freilich ist der Glaube nicht nur ein Werk, welches der Mensch vollbringen soll, sondern ebensosehr und in erster Linie das Werk, welches Gott in dem Menschen

vollbringt, so daß kein Mensch es tun kann, es sei ihm denn von Gott gegeben, vgl. zu V. 37. 44. 45. 65. Somit kann der Glaube in einem doppelten Sinne τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ heißen. Er ist das gottgewollte, und ist auch das gottgewirkte Werk. Hier jedoch, wo τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ in der Antwort Jesu Wiederaufnahme von τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ in der Frage der Juden ist, kann noch nicht das gottgewirkte, sondern zunächst nur das gottgewollte Werk darunter verstanden sein.

Allein diese Forderung des Glaubens erweist sich auch hier, bei den galiläischen Juden, als der Stein des Anstoßes. Hätte Jesus die Verrichtung einer Vielheit von einzelnen guten Werken verlangt, so hätten sie darüber mit sich reden lassen; vor der Einen und einfachen Forderung des Glaubens scheuen sie sofort zurück. Das drückt sich aus in ihrer Erwiderung (30): „Was tust also du (σύ, als der solche Forderung stellt) für ein Zeichen, damit wir sehen und dir Glauben schenken?" Sie verlangen als Legitimation seiner Glaubensforderung erst noch ein besonderes Zeichen von ihm zu sehen, und meinen nach allem, was vorangegangen ist, zu solchem Verlangen berechtigt zu sein. Waren sie nicht noch gestern nach der Speisung bereit gewesen, Jesus als Volksernährer und Volksbeglücker zum Messiaskönig auszurufen, und ihn im Triumph mit sich fortzuführen? Er aber hat nicht nur gestern sich ihnen entzogen, sondern hat heute vollends sie wegen ihres Hängens an dem irdischen Brote gestraft, und sie auf eine andere, bessere Speise verwiesen, welche er zu geben habe. Wenn er also kein Volksmessias in ihrem Sinne sein will, und dennoch Glauben an sich fordert als an den Messias Gottes, wohlan, so möge er zeigen, daß er noch mehr kann als mit irdischem Brote speisen. Daher die unmittelbar sich anschließende zweite Frage (30^b): τί ἐργάζῃ; Damit geben sie ihm sein ἐργάζεσθε in V. 27 gleichsam zurück: Du, der du willst, wir sollen unser ἐργάζεσθαι auf eine andere bessere Speise richten, die du zu geben hast, zeige uns doch erst, was dein ἐργάζεσθαι in dieser

Richtung vermag! Daß sie die Frage τί ἐργάζῃ in dieser Bestimmtheit meinen, erläutern sie sofort selbst (31) durch den Hinweis auf das Manna, welches die Väter Israels in der Wüste gegessen haben, und auf das entsprechende Zeugnis der Schrift (kombiniert aus 2. Mos. 16, 4. 15; Ps. 78, 24): „Brot vom Himmel gab er (Gott durch Moses) ihnen zu essen." In der Anführung hat den Ton zweifellos ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Eben deshalb ist ἐκ τοῦ οὐρανοῦ nicht mit ἔδωκεν zu verbinden (gegen Meyer u. a.), denn in diesem Falle würde es der Betonung wegen am Anfang oder am Schluß des Satzes stehen, — sondern mit ἄρτον: Vom Himmel gefallenes Brot. Dagegen spricht nicht, daß in 2. Mos. 16, 4 ἐκ τοῦ οὐρανοῦ am Schluß des Satzes zum Zeitwort gehört („ich will euch Brot regnen lassen vom Himmel"), denn die ursprüngliche Verbindung im Grundtext beweist noch nichts für die Verbindung in der freien Anführung; außerdem schließt sich das Zitat am nächsten an Ps. 78, 24 an: „Korn des Himmels gab er ihnen." Möge doch auch Jesus, so ist die Meinung der Juden, solches Brot vom Himmel sie sehen und schmecken lassen, wenn sie an ihn glauben sollen als an den messianischen Spender einer überirdischen Speise.

Auf diese Zeichenforderung als solche hat Jesus keine Antwort, weil sie den Fragenden nur ein Vorwand ist für ihre Unwilligkeit, an ihn zu glauben. Dagegen gibt ihre Bezeichnung des Manna als „Brot vom Himmel" ihm Anlaß zu der feierlichen Versicherung (32): ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν (die Lesart ἔδωκεν nach BDL scheint Anpassung an V. 31 zu sein) ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλ' ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν. Der Begriff ἄρτος ἐκ τ. οὐρ. ist aus der Rede der Juden in V. 31 aufgenommen. Denn so gewiß wie dort gehört auch hier ἄρτ. ἐκ τ. οὐρ. zusammen. Aber Jesus erhebt den Begriff durch die

Artikulierung ὁ ἄρτ. ἐκ τ. οὐρ. zu einem höheren Sinne. Wie er in V. 27 von der Speise geredet hat, welche im Gegensatz zur vergänglichen Speise bleibende Art hat, so hier von dem Brote, welches im Gegensatz zum irdischen Brote vom Himmel stammende Art hat. Ὁ ἄρτ. ἐκ τ. οὐρ. ist also nicht nur wunderbar vom Himmel gespendetes Brot, welches dann doch die Natur der irdischen Speise teilt, sondern dasjenige Brot, welches seiner Art und Natur nach als die vom Himmel stammende Himmelsspeise allem irdischen Brote schlechthin entgegensteht. In der Sache ist dann „das Brot vom Himmel" identisch mit ἡ βρῶσις ἡ μένουσα εἰς ζ. αἰών. in V. 27. Von diesem Himmelsbrot verneint Jesus, daß es den Israeliten (ὑμῖν: euch Israeliten) von Moses gegeben sei, scil. damals als Gott ihnen durch Moses das Manna gab, „**sondern mein Vater gibt euch** (durch mich als seinen Sohn) **das Brot vom Himmel, welches das wahre ist** (welches seinem Wesen nach vom Himmel stammt)." So wird in dem zweiten Satze die Prägnanz, in welcher τὸν ἄρτ. ἐκ τ. οὐρ. verstanden sein will, mit dem Zusatz τὸν ἀληθινόν noch ausdrücklich hervorgehoben. Die an der Spitze des ersten Satzes stehende Verneinung (οὐ) erstreckt sich über diesen ganzen ersten Satz, der Nachdruck aber sowohl der Verneinung im ersten, als auch der Bejahung im zweiten Satze fällt auf das Objekt τὸν ἄρτ. ἐκ τ. οὐρ. Allerdings besteht auch ein Gegensatz in der Bestimmung des gebenden Subjektes: Nicht Moses, bezw. Gott durch Moses, sondern mein Vater, scil. durch mich als den Sohn. Ebenso stehen sich entgegen das Perfektum δέδωκεν und das Präsens δίδωσιν: Die Gabe gehört nicht der Vorzeit an, sondern der Gegenwart. Aber diese Gegensätze haben keine besondere Betonung für sich (gegen Godet), sondern sind dem Hauptgegensatz untergeordnet: Nicht das, was Moses vor Zeiten euch gegeben hat, sondern das, was mein Vater euch derzeit durch mich darreicht, das allein ist das wesenhafte Brot vom Himmel. Damit ist nicht

verneint, sondern mittelbar bejaht, daß auch das Manna der Wüste im weiteren Sinne ein *ἄρτος ἐκ τ. οὐρ.* war, aber es war dies noch nicht wesenhafterweise, sondern nur als unwesenhafter Schatten hinausweisend auf das wesenhafte Himmelsbrot, welches erst kommen sollte.

Die emphatische Prägnanz des artikulierten *ὁ ἄρτ. ἐκ τ. οὐρ.* überträgt sich dann von selbst auch auf die Ausdrücke des folgenden Begründungssatzes (33): *ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστιν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ.* Zuerst auf den Ausdruck *ὁ ἄρτος τοῦ θεοῦ.* Diese Bezeichnung ist nicht etwa aus V. 32 nur dahin zu erläutern: *ὁ ἄρτος ὃν ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν* — dann würde es heißen *ὁ ἄρτ. τοῦ πατρός μου* —, sondern der Artikel ist hier in derselben Emphase zu verstehen wie vorher bei *ὁ ἄρτ. ἐκ τ. οὐρ.*, so daß sich in der Sache *ὁ ἀληθινός* dazu ergänzt. Dann fällt aber auf *τοῦ θεοῦ* ein so schwerer Ton, daß dieser Genit. autoris ebenso qualitätbestimmend wirkt wie vorher die Ursprungsbezeichnung *ἐκ τ. οὐρ.*: Der *ἄρτος*, welcher wesenhaft von Gott ist, aus dem eigenen Wesen und Leben Gottes stammender Träger göttlicher Kraft. Von diesem wesenhaften Brote Gottes sagt Jesus, es sei (wörtlich) „das (im eigentlichen Sinne) aus dem Himmel herabkommende und Leben gebende der Welt." Die Partizipia *καταβαίνων* und *ζ. διδοὺς τ. κόσμ.* bezeichnen nicht eigenschaftliche Merkmale des betreffenden Brotes, sondern tatsächlich sich vollziehende Geschehnisse. Die erstere Auffassung müßte dahin führen und hat dahin geführt (vgl. Weiß, Holtzmann u. a.), *ὁ καταβαίνων* (scil. *ἄρτος*) *κτλ.*, obgleich es nachsteht, zum Subjekt des Satzes zu machen, und *ὁ ἄρτος τ. θ.*, obgleich es voransteht, zum Prädikat: Von dem Brote, welchem es eigentümlich ist, aus dem Himmel herabzukommen usw., gilt, daß es das wesenhafte Brot Gottes ist. Aber wie verschoben wäre nun die Wortstellung! Denn daß das Prädikat des Nachdruckes wegen an der Spitze stehe, kann man deshalb nicht sagen, weil es

gerade hier am Schlusse mindestens ebenso nachdrucksvoll stände. Die Voranstellung würde hier nur eine künstliche Erschwerung des Verständnisses bedeuten. Auch der Artikel ὁ καταβαίνων ἐκ τ. οὐρ. nötigt nicht dazu, diese zweite Bestimmung zum Subjekt zu machen, denn dieser Artikel ist hier lediglich veranlaßt durch den noch fortwirkenden Gegensatz zu dem Mannabrot, als von welchem nicht galt, was jetzt von dem wesenhaften Brote Gottes gilt. Nur dadurch entsteht statt der einfachen Prädizierung καταβαίνει ꝛc. hier die Wendung ἐστὶν ὁ καταβαίνων ꝛc. In Wirklichkeit bietet der Satz des V. 33 nur eine einfache Bekräftigung des vorangegangenen in V. 32. Vorher war gesagt: Nicht was Moses einst gab, sondern was jetzt der Vater gibt, das allein sei das wesenhafte Brot vom Himmel. Denn, so wird nun bekräftigend hinzugefügt, von dem wesenhaften Brote Gottes gilt jetzt: Es ist (während das Manna nur wie Reif und Morgentau vom Himmel fiel, 2. Mos. 16, 13. 14) das tatsächlich aus dem Himmel herabsteigende, und (während das Manna nur einem einzelnen Geschlecht das Dasein fristete) das wirklich Leben bringende dem Kosmos, d. i. der gesamten todverfallenen Menschenwelt. Mit dem ersteren erweist es sich als wesenhaft von Gott, mit dem letzteren bewährt es sich als wesenhaftes Brot.

Auf dieses Zeugnis lautet die Gegenrede der Juden anscheinend viel günstiger als vorher in V. 30. Von der Zeichenforderung ist nicht mehr die Rede, sie sprechen jetzt ohne Vorbehalt ein Verlangen nach diesem Brote aus (34): κύριε (ehrerbietige Anrede), πάντοτε δὸς ἡμῖν τὸν ἄρτον τοῦτον. Dabei könnte zunächst in Betracht gezogen werden, daß Jesus hier mit einer Menge verhandelt, in deren Namen naturgemäß jetzt der eine, und jetzt der andere ihrer Wortführer redet. Da kann der Klang der Rede leicht wechseln. Indessen sind die Redenden doch immer als geistige Einheit gedacht. Kämen hier die Vertreter einer anderen Gesinnung zu Wort, dann könnte es nicht

nur heißen εἶπον οὖν πρὸς αὐτόν, ganz ebenso wie V. 30 εἶπον οὖν αὐτῷ. Auch nimmt Jesus selbst diese jetzige Gegenrede so wenig als Äußerung einer größeren Glaubenswilligkeit auf, daß er sie vielmehr mit einer ausdrücklichen Rüge ihres Unglaubens beantwortet (s. V. 36). Die Worte erinnern deutlich an die der Samariterin Kap. 4, 15: κύριε, δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ, ἵνα μὴ διψῶ μηδὲ διέρχωμαι ἐνθάδε ἀντλεῖν. Dieses Begehren bedeutete aber im Munde der Samariterin, obgleich sie sich sonst für die Zeugnisse Jesu zugänglicher erweist als die Juden, gerade an dieser Stelle ihres Gespräches mit Jesus (s. zu 4, 15) eine innere Unwilligkeit, das Rechte zu verstehen, ein innerliches Sichsträuben gegen das geistige Verständnis des Lebenswassers, von welchem Jesus dort geredet hatte. Ebenso verhält es sich hier mit dem Erbitten des besagten Brotes von seiten der galiläischen Juden. Dort zeigte sich die innere Weigerung der Samariterin, über das sinnliche Verständnis hinauszugehen, in dem Zusatz, „daß ich (ferner) nicht dürste, und nicht hierher kommen müsse zu schöpfen.“ Hier zeigt sich dieselbe Weigerung in dem nachdrücklich an die Spitze gestellten πάντοτε, womit die Juden das Brot, welches Jesus zu geben verheißt, doch wieder auf die gleiche Linie stellen mit dem gestrigen Brot, von welchem sie einmal satt geworden waren. Denn diese nachdrückliche Voranstellung des πάντοτε erklärt sich nur, wenn der Ton ihres Begehrens ausschließlich auf eine jederzeitige Speisung fällt, im Gegensatz zu einer nur einmaligen. Wer, wie die meisten Ausleger, diesen Gegensatz nicht beachtet, läßt die Stellung von πάντοτε unerklärt. Auf den Unterschied zwischen vergänglicher und unvergänglicher Speise, zwischen irdischem und himmlischem Brote wollen sich die Juden nicht einlassen. Ihnen kommt es nach wie vor (s. V. 26) nur darauf an, daß Jesus sie alle Tage satt mache, wie er es am gestrigen Tage getan hatte. Deshalb nehmen sie sich aus der Rede Jesu mit Ignorierung alles andern nur das heraus, daß er allerdings ein wunderbares

Brot zu geben habe, und bleiben hartnäckig bei dem, worauf allein sie von Anfang an bedacht waren: Mag dein Wunderbrot sein, wie es will, gib uns nur jederzeit dieses Brot, damit wir, so ist in Analogie mit 4, 15 zu ergänzen, ferner nicht mehr hungern, und nicht dem Broterwerb mühsam nachgehen müssen.

Das stark betonte πάντοτε in der Rede der Juden bildet auch den Anknüpfungspunkt für die nachfolgende Antwort Jesu. Denn Jesus antwortet mit der Versicherung (35[a]): ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, um darauf eine Verheißung zu stützen, welche dem Begehren πάντοτε δὸς ἡμ. τ. ἄρτ. τοῦτ. sachlich entspricht (35[b]): ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ κτλ. Der zu Jesus Kommende wird nicht mehr hungern, indem er zu jeder Zeit bei sich haben wird, was seinen Hunger stillt (s. unten); wer zu Jesus kommt, dem ist das Verlangen πάντοτε δὸς ἡμ. κτλ. tatsächlich erfüllt.

Zunächst aber ist der Sinn des grundlegenden Selbstzeugnisses Jesu festzustellen, auf welchem diese Verheißung sich erst aufbaut (35[a]): „**Ich (ich selbst, ich persönlich) bin das Brot des Lebens.**" Neben die prägnanten Begriffe ὁ ἄρτ. ἐκ τ. οὐρ. (V. 32) und ὁ ἄρτος τ. θεοῦ (V. 33) tritt jetzt als dritte, parallele Formulierung ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς. Dasselbe Brot, welches nach seiner Herkunft als Brot vom Himmel, und nach seinem Hervorbringer als Brot Gottes bezeichnet war, heißt nun nach seiner Wirkung Brot des Lebens; denn ἄρτ. τ. ζωῆς ist nach Analogie von Baum des Lebens, Holz des Lebens, Wasser des Lebens (1. Mos. 3, 22; Offb. 22, 2. 17) solches Brot, welches dem davon Essenden das Leben verleiht (vgl. V. 33: ζωὴν διδούς). Der Artikel aber vor ἄρτος muß hier ebenso prägnant verstanden werden, wie in jenen beiden Parallelbegriffen, nämlich ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς ὁ ἀληθινός, das wesenhafte Brot des Lebens, indem es in seiner Wesensbeschaffenheit liegt, lebenschaffend zu wirken, also das Brot, welches dem Essenden Leben verleiht, weil es seinem eigenen

Wesen nach Leben ist. So geht der Genitiv τῆς ζωῆς zwar zunächst auf die Wirkung, aber in dem Gesamtbegriff ὁ ἄρτ. τ. ζωῆς. (ὁ ἀληθινός) ist die Wirkungsbestimmung zur Wesensbestimmung erhoben. Damit wird nun klar, was unter dem Himmelsbrote oder Gottesbrote, oder unter der Dauerspeise zum ewigen Leben (V. 27. 32. 33) von Anfang an sachlich verstanden war, nämlich das göttliche Leben als mitteilbare Lebensmacht, wie es Jesus den Menschen darbietet, um die Todverfallenen aus dem Leben Gottes mit neuem, unvergänglichem Leben zu erfüllen, und dadurch ihr tiefstes geistiges Bedürfen und Verlangen ewig zu stillen. Das Brot ist hier ebenso Sinnbild des göttlichen Lebens als Gabe an die Menschen, wie es in Kap. 4 das Wasser war. Wie Brot und Wasser zusammengehören als Mittel der natürlichen Lebenserhaltung und Lebensbefriedigung (2. Mos. 23, 25; 1. Kön. 18, 4; Am. 8, 11 u. a.), so gehören sie auch zusammen als Doppelsymbol der Gabe des göttlichen Lebens, in welcher die Summe der messianischen Heilsgüter beschlossen ist, vgl. Jes. 55, 1. 2: „Alle ihr Durstigen, kommt zum Wasser, ... warum wollt ihr Geld darwägen um das, was kein Brot ist?" Auch an unserer Stelle, obgleich sie nur von dem Brote redet, tritt doch die Identität des Brotsymbols mit dem des Wassers darin zutage, daß die angeschlossene Verheißung der geistigen Sättigung beides nebeneinander stellt: οὐ μὴ πεινάσῃ, und: οὐ μὴ διψήσει πώποτε, vgl. Kap. 4, 14: ὃς δ' ἂν πίῃ ἐκ τοῦ ὕδατος οὗ ἐγὼ δώσω, οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα. Damit ist erwiesen, daß das Brot des Lebens hier und das Wasser des Lebens in Kap. 4 sachlich dasselbe sind, so daß alles, was wir zu 4, 14 über das Wasser des Lebens festgestellt haben (s. zu d. St.), sich hierher überträgt. Zur sinnbildlichen Verwertung des Brotes vgl. noch z. B. Spr. 9, 5 (Brot und Wein) 9, 17 (Wasser und Brot) Sir. 15, 3 (Brot und Wasser) Luk. 14, 15. Neu ist an unserer Stelle und im Folgenden (V. 48. 51) nur, daß Jesus sagt, er selbst sei

das Brot des Lebens, während in den entsprechendeu Reden von dem Wasser des Lebens (4, 10 ff.; 7, 37 f.) Jesus nur als der Spender des Wassers erscheint. Aber auch das bedingt nicht einen Unterschied des Sinnes. Auch in unserem Abschnitt war Jesus bisher nur der Spender des Brotes. In V. 27 hieß es von der βρῶσις μένουσα: Der Sohn des Menschen wird sie geben; auch in V. 32 war Jesus noch nicht das Brot selbst, sondern der Sohn, durch welchen sein Vater das Brot gibt; ebenso in V. 33 war das Herabkommen des Brotes Gottes aus dem Himmel noch gedacht als durch Jesus sich vollziehend, ohne schon gleichgesetzt zu sein mit dem Herabkommen der Person Jesu (s. V. 41. 51). Erst an unserer Stelle tritt die Wendung ein, daß Jesus sich selbst mit dem Brot des Lebens identifiziert, d. h.: Er, welcher die Gabe austeilt und darreicht, ist auch selbst die Vorratquelle, aus welcher die Gabe stammt; er nimmt, was er gibt, nicht aus einem fremden Lebensschatze, sondern aus seiner eigenen göttlichen Lebensfülle, und bietet so in dem Lebensbrote, welches er gibt, sich selbst, sein eigenes in menschlicher Natur befaßtes Gottesleben, den Menschen zur Aneignung dar. Die Erläuterung dazu haben wir schon gelesen in 5, 21: „Wie der Vater die Toten erweckt und lebendig macht, ebenso macht auch der Sohn lebendig, welche er will," und in 5, 26: „Denn wie der Vater Leben hat in sich selbst, ebenso hat er auch dem Sohne verliehen, Leben zu haben in sich selbst" (s. zu d. St.). Daher kann Jesus auf das Begehren der Juden, er möge ihnen πάντοτε von seinem Brote geben, antworten, daß er, so wie er vor ihnen steht, persönlich das Brot des Lebens sei. In seiner Person haben sie das Brot des Lebens vor sich und unter sich! Und, wenn anders sie nur wirklich wollten, stände es nur bei ihnen, zu kommen und zu nehmen aus seiner Fülle, um πάντοτε Sättigung zu finden (35^b): „Wer zu mir kommt, wird (ferner) nicht (οὐ μή,

schlechterdings nicht) **hungern, und wer an mich glaubt, wird niemals mehr dürsten** (*οὐ μὴ πώποτε*)," scil. weil er in Jesus immer bei sich hat und haben wird, was sein tiefstes Bedürfen gänzlich stillt (s. zu 4, 14). Der doppelgliedrige Parallelismus *οὐ μὴ πεινάσῃ — οὐ μὴ διψήσει* will nicht ein zwiefach verschiedenes inneres Bedürfen unterscheiden (siehe oben über die Identität von Lebensbrot und Lebenswasser), sondern gibt nur der großen Verheißung noch volleren Ausdruck. Ihren Anlaß hat die Hinzufügung des zweiten Satzgliedes in der veränderten Subjektbestimmung. Die erste Subjektbestimmung *ὁ ἐρχόμενος πρός ἐμέ* wird im zweiten Satzgliede ersetzt und erläutert durch *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ*. Nicht mit einem äußerlichen Aufsuchen Jesu ist es getan, wie das Wiederaufsuchen Jesu von seiten dieser Galiläer (*ζητεῖτέ με*, V. 26), sondern es kommt an auf den innerlichen Glaubensanschluß an Jesus. Es gilt, in ihn zu vertrauen, daß er der Heiland Gottes, der gottgesandte Sohn des Vaters ist, und in solchem Vertrauen das wahre Lebensbrot bei ihm zu suchen und von ihm zu nehmen.

An dieses nachdrückliche *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ* knüpft auch das Folgende an, nämlich: Ein solches Kommen zu Jesus im Glauben war das Aufsuchen Jesu von seiten dieser Galiläer nicht (36): *ἀλλ' εἶπον ὑμῖν ὅτι καὶ ἑωράκατέ* (*με*, fehlt in ℵ A) *καὶ οὐ πιστεύετε* (*μοι*, findet sich nur in A). Mit *εἶπον ὑμῖν* weist Jesus zurück auf die Rüge, welche er ihnen gleich im Anfang des Gespräches erteilt hat, V. 26. Diese Rückbeziehung ist, obgleich ohne buchstäblichen Anklang, doch in der Sache ganz deutlich. Tatsächlich hat Jesus ihnen schon dort beides gesagt, sowohl daß sie gesehen haben, als auch, daß sie trotz des Gesehenen nicht glauben. Sie haben, so hieß es dort, Zeichen gesehen (*εἴδετε σημεῖα*), aber sie haben sich gegen die Zeichensprache des Gesehenen ungläubig verschlossen, und suchen Jesus aus andern Motiven, als dem der Glaubenswilligkeit (s. zu d. St.). *εἶπον* ist somit das gewöhnliche Präteritum,

und *καί — καί* das gewöhnliche „sowohl — als auch" (beides gegen Meyers Verkünstelung des Satzes: „ich will euch hiermit gesagt haben, daß ihr sogar gesehen habt, und dennoch nicht glaubet"). Ebenso findet sich *καί — καί* in der analogen Stelle Kap. 15, 24[b]. Es ist einfach zu übersetzen: „Aber ich sagte euch (schon), daß ihr sowohl gesehen habt, als auch nicht glaubet." In der formalen Koordinierung wirkt der sachliche Gegensatz zwischen Gesehenhaben und Nichtglauben nur um so eindrucksvoller. Denn die Begriffe „sehen" und „glauben" sind sich als solche rein gegenübergestellt. Die Zusätze *με* und *μοι* (s. oben) sind als unecht zu beurteiten, sie sind aus der Verkennung dieser rein begrifflichen Gegenüberstellung entstanden. Zu vergleichen ist in unserem Evangelium über das Verhältnis von Sehen und Glauben 1, 50; 2, 23; 4, 45—53; 11, 40. 45; 15, 24; 20, 8. 24—29. Es gibt ein Sehen und Glauben, welches je nachdem geringwertig (2, 23; 4, 45. 48), oder auch wertvoll (1, 50; 20, 8. 29[a]), aber niemals vollwertig ist. Die allein vollwertige Glaubensstufe ist vielmehr: Nicht sehen und doch glauben (20, 29[b]). Zu dieser Stufe, auf welcher das Sehen nicht mehr Vorbedingung, sondern nur stärkender Lohn des Glaubens ist (11, 40; 1, 51), muß sich der Glaube auch dann erheben, wenn er anfänglich nicht ohne Sehen entstanden war. Wiederum gibt es ein Nichtsehen und Nichtglauben, welches relativ entschuldbar ist (15, 24[a]). Unentschuldbar aber und unheilbar ist diejenige Stufe des Unglaubens, welche das volle Widerspiel zu jenem Nichtsehen und doch Glauben darstellt, nämlich: Gesehen haben und dennoch nicht glauben. So hier und 15, 24.[b] Wären diese Galiläer nicht solche, die gesehen haben, dann wäre noch Hoffnung für ihren Unglauben. Nun sie aber beides sind: *καὶ ἑωρακότες καὶ οὐ πιστεύοντες*, sind sie trotz ihres äußerlichen Kommens zu Jesus und trotz ihres Bittens *πάντοτε δὸς ἡμῖν τ. ἄρτ. τοῦτον* dauernd ausgeschlossen von der Verheißung: Wer zu mir kommt, wird nicht hungern,

und wer an mich glaubt, wird niemals dürsten. Obgleich in Jesus das für immer sättigende Brot des Lebens persönlich vor ihnen steht, haben sie keinen Teil an ihm.

Zu den jerusalemischen Juden hat Jesus gesagt (5, 40): Ihr wollt nicht kommen zu mir (trotz des Zeugnisses meiner Werke und des Zeugnisses der Schrift, s. zu d. St.), daß ihr das Leben hättet. Es ist ein tief einschneidender Augenblick, in welchem er dieselbe Feststellung auch von den galiläischen Juden machen muß: καὶ ἑωράκατε καὶ οὐ πιστεύετε. Beide, Jerusalemer und Galiläer, haben die Selbstoffenbarung des Sohnes Gottes gesehen, und haben in entschlossenem Unglauben sich gegen sie verhärtet. Dennoch kann dieser Unglaube der Juden den Vollzug des göttlichen Heilswillens nicht hindern, und das Heilandswerk Jesu nicht hemmen. Die Zahl des wahren Volkes Gottes bleibt dabei unberührt und unversehrt; und an allen, welche zu dieser Zahl gehören, wird Jesus gleichwohl sein Heilandswerk tun und bis zum letzten Ziele durchführen. Das ist's, was Jesus nun sagt in V. 37—40. Der Umkreis derer, an welchen der Heilswille Gottes sich dennoch verwirklichen wird, ist bestimmt durch das an die Spitze gestellte Subjekt des ersten Satzes (37): πᾶν ὃ δίδωσίν μοι ὁ πατὴρ πρὸς ἐμὲ ἥξει κτλ. Das Neutrum drückt noch stärker aus, als es das Maskulinum tun würde, daß aus diesem Kreise nichts zurückbleibt. Von jedem, der zu diesem Kreise gehört, gilt ohne Ausnahme beides, zuerst: πρὸς ἐμὲ ἥξει, und sodann in unmittelbarer Folge: καὶ τὸν ἐρχόμενον πρός με οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω. Mit τὸν ἐρχόμ. πρ. μ. wird das πρὸς ἐμ. ἥξ. so deutlich aufgenommen, daß die zweite Aussage als auf der ersten sich aufbauend verstanden werden muß. Sie darf also nicht (mit Godet) als parallel laufende Erläuterung zu der ersten genommen werden in einem Sinne, bei welchem πρὸς ἐμ. ἥξ. und τὸν ἐρχόμ. πρ. μ. ganz verschiedene Vorgänge bezeichnen sollen: Alles . . . wird schließlich angelangen bei mir (am

Ziel der Vollendung), indem ich keinen, der zu mir kommt (der erstmals zu mir gekommen ist), jemals (vor Erreichung des Vollendungszieles) wieder fortweise. Wäre das die Meinung, so wäre der Ausdruck höchst unglücklich gewählt, das Verständnis in anderer Richtung geradezu provozierend. Allerdings aber ist die Wahl des Wortes ἥξει statt ἐλεύσεται, welche zu dieser irrigen Auffassung geführt hat, nicht außer acht zu lassen. ἥκω heißt: „ich bin gekommen, bin da.“ Wenn es dann auch im Gebrauch der verschiedenen tempora, besonders im Futurum, mit ἔρχομαι gleichbedeutend wird, so tritt doch in ἥκω das Moment der Selbsttätigkeit mehr zurück als in ἔρχομαι. In der hier vorliegenden Verbindung mit πρός ἐμέ drückt es mehr das Hingelangen und Ankommen aus, als das selbsttätige Hingehen. Das entspricht aber nur der Subjektbestimmung πᾶν ὃ δίδωσίν μοι ὁ πατήρ, durch welche die Kommenden gekennzeichnet sind als von einer höheren Macht Geführte. Denn da es nicht heißt ὃ δέδωκέν μοι, sondern ὃ δίδωσίν μοι, so ist das Geben hier nicht gedacht als ein göttlicher Vorbeschluß, durch welchen der Vater die Betreffenden im voraus dem Sohne zugesprochen hat, sondern als ein wirksames göttliches Handeln, durch welches der Vater die Betreffenden jeweilig dem Sohne zuweist und zuführt. Das göttliche διδόναι an den Sohn vollzieht sich in dem göttlichen ἑλκύειν zu dem Sohne, von welchem hernach in V. 44 gesagt ist (s. dort). Zu vergleichen ist auch im voraus V. 65, wo erhellt (s. zu d. St.): Die Betreffenden werden dem Sohne gegeben und sind ihm demnächst gegeben, indem ihnen vom Vater innerlich gegeben worden ist, zu dem Sohne zu kommen. Die Aussage lautet somit dahin: Die ganze Vollzahl derer, welche der Vater dem Sohne zuweist und zuführt, wird wirklich zu Jesus hingelangen. Keine örtliche oder zeitliche Ferne, in welcher sie sich zur Stunde etwa noch von Jesus befinden, noch irgend eine andere hindernde Macht, welche es auch sei, wird Gottes Werk an ihnen vereiteln können, daß sie nicht zu Jesus

gelangen. Das Futurum versteht sich als Ausblick von der Gegenwart aus auf die gesamte mit dieser Gegenwart anhebende Heilszukunft, nach Analogie der Formel „es kommt die Stunde, und ist schon jetzt" (s. zu 5, 25; 4, 23). Hiernach ist es freilich, exegetisch angesehen, ein Mißverständnis wenn ältere Ausleger und Dogmatiker das göttliche *διδόναι* in unserer Stelle und in den analogen Stellen der johanneischen Reden Jesu (V. 39. 65; 10, 29; 17, 2. 6. 9. 11 f. 24) unmittelbar auf die ewige Erwählung deuten (Calvin: donandi verbum perinde valet, acsi dixisset Christus: quos elegit). Anderseits aber heißt es die Pointe unserer Stelle an dem entscheidenden Punkte auflösen, wenn neuere Ausleger zwar das *διδόναι* richtig verstehen als wirksamen inneren Zug des Vaters zum Sohne, dann aber doch hinzufügen zu müssen meinen, die sittliche Selbstbestimmung könne diesem Zuge folgen oder widerstehen. Mit diesem Vorbehalt streichen die Ausleger das so nachdrücklich an der Spitze stehende *πᾶν* gänzlich wieder durch; denn nun kämen ja nicht alle, welche der Vater dem Sohne gibt, wirklich hin zu Jesus, sondern nur diejenigen von ihnen, welche etwa dem göttlichen Zuge folgen werden, also nur ein ganz unbestimmter und unbestimmbarer Bruchteil. Damit wird die ganze Aussage umgestoßen. Dieses *πᾶν . . . ἥξει* setzt vielmehr notwendig voraus, daß die Zahl derjenigen, welche Jesu Eigentum werden sollen, von dem Vater gekannt wird, noch ehe er sie wirklich zu Jesus führt, und daß die Zuführung sich demnächst an jedem einzelnen, der zu dieser Zahl gehört, mit unbedingter Sicherheit vollzieht. Wenn die Worte das nicht bedeuten, dann bedeuten sie nichts. Wie könnte es auch sonst heißen (17, 6), daß die vom Vater Jesus Gegebenen dem Vater zugehört haben, noch ehe er sie Jesus gab? Oder wie könnte der Evangelist Kap. 11, 52 im Sinn seines Herrn und Meisters die Gläubigen der Zukunft, wie sie noch verstreut sind in weiten örtlichen und zeitlichen Fernen, doch in ihrer Ferne von Jesus schon bezeichnen als

die Kinder Gottes, welche zusammengebracht werden müssen (vgl. auch zu 10, 16), wenn sie nicht im voraus von dem Vater als die Seinen gekannt und für Jesus bestimmt wären? Mittelbar also, aber unausweichlich erscheinen diejenigen, welche an Jesus gläubig werden, allerdings als im voraus von Gott für Jesus Bestimmte, welche ihr Gläubigwerden nicht sich selbst, sondern allein der Gnade Gottes zu danken haben, die es ihnen verliehen hat, zu Jesus zu kommen (V. 65). Die dogmatische Voreingenommenheit ist bei diesen Stellen nicht auf seiten derjenigen Ausleger, welche hier die Vorstellung einer göttlichen Vorbestimmung der Gläubigen finden, sondern bei denen, die sie hinwegzudeuten versuchen. Richtig ist nur, daß gerade die Reden Jesu bei Johannes auch reichliche und unwidersprechliche Zeugnisse enthalten gegen jedes Auspressen des Gedankens der göttlichen Vorbestimmung in der Richtung, daß die universale Bestimmung des in Christus erschienenen Heiles in Abrede gestellt, und die menschliche Verantwortlichkeit gegenüber seiner Darbietung verneint würde. Es genügt an die bisher schon reichlich hervorgetretene Grundwahrheit zu erinnern, daß Christus und sein Heil für den ganzen *κόσμος* da ist (V. 33; 3, 16 f. u. a.), und an die immer wiederkehrende Vorhaltung, daß der jüdische Unglaube willentliche Selbstverstockung gegen Christus ist (V. 36; 5, 40 u. a.). Zur Vermittlung kann in Betracht gezogen werden, daß die Zahl derer, welche der Vater als die Seinen kennt und dem Sohne zuführt, nach 3, 21 zusammenfällt mit der Zahl derer, welche „die Wahrheit tun“ (s. zu d. St.), und „aus der Wahrheit sind“ (18, 37). Aber zur völligen Ausgleichung des Gedankens der göttlichen Vorbestimmung der Gläubigen mit dem der Verantwortlichkeit der Ungläubigen für ihren Unglauben reicht auch diese Beobachtung nicht aus. Es bleibt ein unausgeglichener Rest, welcher der dogmatischen Gedankenarbeit überlassen bleiben muß. Exegetisch steht fest: Jesus bezeugt beides mit gleicher Bestimmtheit und Kraft, sowohl daß der Unglaube ausschließlich

menschliche Schuld ist, als auch daß der Glaube ausschließlich göttliche Gabe ist, ein menschliches ἔργον (s. zu V. 29), welches sich ausschließlich zurückführt auf Gottes Wirkung im Menschen, — ein menschlicher Willensakt, zu welchem sich kein Mensch bestimmen kann, der nicht von Gott dazu bestimmt wird.

Haben wir recht verstanden, dann hat schon die erste Aussage πᾶν . . . πρὸς ἐμὲ ἥξει ein großes und selbständiges Gewicht für sich. Zugleich aber bildet sie die Unterlage für die zweite Versicherung (37[b]): „**und den zu mir Kommenden werde ich sicher nicht ausstoßen hinaus**“ (scil. aus dem Kreise derer, welche mir zugehören). Mit τὸν ἐρχόμενον πρός με wird das vorstehende πρὸς ἐμὲ ἥξει, insofern es ein gläubiges Kommen zu Jesus einschließt, wieder aufgenommen, aber so, daß das Herzugebrachtwerden vom Vater der Hintergrund bleibt und der maßgebende Beweggrund ist, aus welchem ein Zurückweisen der Kommenden von seiten Jesu schlechthin ausgeschlossen ist. Die lebhafte Negation „nicht ausstoßen“ (beachte die zweimalige Verdoppelung οὐ μή und ἐκβάλω ἔξω) ist der stärkste Ausdruck für die gegenteilige Position, d. h. für die Sicherheit der Aufnahme. Allen, welche der Vater dem Sohne gibt, ist ebenso sicher, wie das Hingelangen zu Jesus, auch das Aufgenommenwerden von Jesus in den Kreis derer, welche dem Sohne zugehören (vgl. 17, 10: „alles, was dein ist, ist mein“). Wo der Vater zuweist, da kann und wird der Sohn nicht abweisen. Der Spruch redet also kontextmäßig nicht sowohl von der zwingenden Macht des Erbarmens Jesu, welche ihn keiner heilsbegierigen Seele sich versagen läßt (vgl. z. B. Matth. 11, 28), als vielmehr von der inneren Unmöglichkeit, daß der Sohn sich jemals dem Willen des Vaters versage. Daß es so ist, erhellt auch aus der Begründung, die noch als Bestandteil desselben Satzes sich anschließt (38): „**weil ich herniedergekommen bin vom Himmel her** (hier nach ABLT nicht ἐκ, sondern ἀπὸ τοῦ οὐρ., was noch deutlicher die örtliche Bewegung, das Herabsteigen

im eigentlichen Sinne malt), **nicht (etwa), damit ich tue meinen Willen, sondern (damit ich tue) den Willen dessen, der mich sandte.**" Sein Herabgekommensein vom Himmel auf die Erde hat nicht etwa den Zweck, daß er auf der Erde nach eigenem Willen beschließe und handele, in Unabhängigkeit von dem im Himmel wohnenden Vater, sondern den Zweck, daß er auf der Erde den Willen seines himmlischen Senders zur Ausführung bringe in fortdauernder innerer Gemeinschaft mit ihm. Damit ist ausgeschlossen, daß er den Kreis der Seinen sich selbst wählt und sammelt nach eigenem Belieben. Als der lediglich den Willen seines Vaters auszuführen hat, wird er nur diejenigen, aber auch alle diejenigen, welche der Vater ihm gibt, ausnahmslos als die Seinen anerkennen und aufnehmen.

Mit ihrem Hingelangen zu Jesus und ihrer Aufnahme durch Jesus ist dann das erste Ziel des göttlichen Heilswillens an ihnen erreicht. Aber noch nicht das letzte. Der göttliche Heilswille greift weiter, er will nicht ein halbes, sondern ein ganzes Werk getan wissen, er will sein Werk an allen, an welchen es begonnen ist, auch vollendet sehen. Mit einem weiterführenden *δέ* geht Jesus über zu der Versicherung (39): „**Das aber ist der Wille dessen, der mich sandte,** *ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ, ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτὸ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.*" Im absoluten Nominativ steht *πᾶν ὃ δέδ. μοι* voran, mit derselben starken Betonung wie V. 37 *πᾶν ὃ δίδωσίν μοι*, und mit Festhaltung auch derselben neutralen Form, welche noch stärker wirkt als die maskulinische. So sehr fällt auch hier der Ton darauf, daß die betreffende Heilswirkung sich ausnahmslos an allen vollzieht, welche der Vater dem Sohne gegeben hat, so daß in diesem ganzen Umkreis nichts ausfallen darf. An Stelle des Präsens *δίδωσιν* (V. 37) tritt aber jetzt das Perfektum *δέδωκεν*, weil das Bewahren und Vollenden an denen geschieht, welche nicht erst des Sohnes werden sollen, sondern bereits aus der Hand des Vaters in die

des Sohnes übergegangen sind. Von diesem Ganzen in seiner unversehrten Vollzahl ist es der Wille des Senders Jesu, welchen der Gesandte ausführen muß und wird: „**daß ich nicht** (irgend etwas) **verliere aus ihm, sondern es** (das unversehrte Ganze) **auferwecke am jüngsten Tage.**" *μὴ ἀπολέσω* ist nicht etwa wegen des Gegensatzes *ἀλλὰ ἀναστήσω* auf ein Nichtüberlassen an das Todesverderben zu beschränken, sondern ist nach der häufigen Bedeutung von *ἀπόλλυμι* „verlieren" zunächst allgemein als Nichtverlieren zu fassen. Es ist negativer Ausdruck für die andauernde Bewahrung, welche jeden Verlust mit unbedingter Sorgfalt und Sicherheit abwendet (vgl. 17, 12: *ἐτήρουν αὐτοὺς . . . καὶ ἐφύλαξα, καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο*, ebenso 18, 9). Erst der zweite Satz bezeichnet dann im Gegensatz zu dem Gedanken irgend welchen Verlierens den Vollendungsakt, zu welchem es an den zu Bewahrenden schließlich kommen wird und muß. Auch in der letzten Gefahr des Verlorengehens, in dem Erleiden und dem Zustand des Todes, soll Jesus — so ist es der Wille seines Senders — die ihm geschenkten Seelen bewahren, und sie schließlich auch aus dieser Gefahr für immer entnehmen durch die Auferweckung am jüngsten Tage. Mit der Überwindung auch des Todes als des letzten Feindes hat dann alle Gefahr des Verlorengehens ein Ende, das Heilandswerk an den Erlösten ist vollendet, der Sohn kann sie wieder in die Hände des Vaters zurückgeben, aus welchen er sie empfangen hat, um sein Heilandswerk an ihnen zu tun (vgl. 1. Kor. 15, 25—28). — Auf diejenigen Gläubigen, welche der jüngste Tag noch am Leben finden wird, brauchte dabei kein besonderer Bezug genommen zu werden, weil der jüngste Tag auch ihnen nur in anderer Form denselben Vollendungsakt bringen wird, welcher über die Macht des Todes für immer erhebt und jede Gefahr des Verlorengehens für immer beseitigt (s. 1. Kor. 15, 51—55). Vgl. Näheres zu der Stelle 11, 25 f.

Als Bestätigung von V. 39 tritt dann in V. 40 noch eine zweite und andere Bestimmung des göttlichen Willens hinzu, welche der Sicherung desselben Zieles gilt: „**Denn das ist der Wille des Vaters, daß jeder, welcher den Sohn anschaut** (θεωρῶν hier von dem heilverlangenden Anschauen Jesu in seiner Selbstoffenbarung als der Sohn Gottes) **und an ihn glaubt, ewiges Leben habe, und daß Ich** (hier ἐγώ, was in V. 39 fehlte) **ihn auferwecke am jüngsten Tage.**" Jetzt heißt es nicht wieder τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με, sondern τὸ θέλ. τοῦ πατρός μου. Dem entspricht, daß hier der göttliche Wille nicht wieder bestimmt wird als ein Auftrag an den Gesandten Gottes, was er tun und lassen soll, sondern als eine allgemeingültige Anordnung für die Gesamtheit der Menschen bezüglich ihres Verhältnisses zu dem Sohne Gottes. Das logische Verhältnis von V. 40 zu V. 39 ist somit dieses: Mit dem Auftrag des göttlichen Senders an Jesus, daß er alles ihm Gegebene unversehrt bewahre, kommt bestätigend überein die Anordnung des Vaters Jesu Christi für alle Welt, daß nur jeder, aber auch jeder, welcher an den Sohn glaubt, eben hierdurch (schon im Diesseits) ewiges Leben besitzen soll. Dem entsprechend fällt dann in dem letzten Satze der Ton diesmal nicht sowohl auf das Zeitwort ἀναστήσω, als vielmehr auf das hier neu eintretende ἐγώ. Mit dem göttlichen Auftrag an Jesus, daß er alles ihm Gegebene auferwecke, kommt überein die göttliche Anordnung, daß nur er, der Sohn Gottes der Vollzieher der Auferweckung sein soll, und damit der Herbeiführer der schließlichen Vollendung für alle, welche durch den Glauben an ihn das ewige Leben besitzen.

An dieser Stelle der Rede Jesu äußert sich wieder der Unglaube der „Juden" (wie der Evangelist von jetzt an auch diese Galiläer nennt, als des gleichen jüdischen Unglaubens Überführte, wie die Jerusalemiten, s. oben zu V. 36) —, aber diesmal nicht in lauter Gegenrede, sondern in einem unzufriedenen

Murren und Murmeln (s. unten zu V. 43). Ihr Unglaube findet jetzt den gesuchten Anstoß darin (41), daß Jesus sich selbst das Brot genannt habe, welches vom Himmel herabgekommen sei (Zusammenziehung der Äußerungen Jesu in V. 35: *ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς* und in V. 38: *καταβέβηκα ἀπὸ τ. οὐρ.*). Besonders halten sie sich darüber auf (42), daß Jesus, dessen Vater und Mutter sie zu kennen meinen, der somit nicht anders zur Welt gekommen sei wie andere Menschen, jetzt vom Himmel herabgestiegen sein wolle. Es ist sehr begreiflich, daß sie gerade hinter dieser Gegenüberstellung Deckung suchen. Denn ein Widerspruch lag wirklich vor zwischen der irdischen Abkunft Jesu, wie diese Galiläer sie zu kennen vermeinten, und zwischen der himmlischen Herabkunft, welche er selbst von sich ausgesagt hatte. Wenn Jesus der Sohn irdischer Eltern war, der sein Dasein dem Zeugungswillen eines Mannes (s. 1, 13) und der Begattung menschlicher Eltern verdankte, wie kann er dann von sich sagen, er sei aus einem himmlischen Vordasein in freier Selbstbestimmung vom Himmel zur Erde herabgestiegen! Aber obgleich die Juden mit der Statuierung dieses Widerspruches im Rechte sind, verrät doch die Art ihrer Fragestellung den bereits gewählten Standpunkt des Unglaubens. Nur der Unglaube kann fragen: Wie kann er, der Sohn irdischer Eltern, vom Himmel gekommen sein? Auf dem Standpunkt des Glaubens hätte, solange der wirkliche Hergang bei der Geburt Christi unbekannt war, die Frage sich umgekehrt stellen müssen: Wie kann er, der vom Himmel gekommen ist, ein durch menschliche Begattung erzeugter Sohn irdischer Eltern sein?

Von hier aus erklärt sich schon, weshalb Jesus jedes Eingehen auf ihre Frage ausdrücklich abweist. Denn so tut er mit dem Zuruf (43): „Murmelt nicht miteinander.“ *γογγύζειν* ist „murmeln“, an sich ohne üble Bedeutung (z. B. 7, 12. 32); häufig geht es aber über in die Bedeutung „murren“ (z. B. Matth. 20, 11; Luk. 5, 30; 4. Mos. 14, 27 LXX u. ö.).

So auch hier (und vorher V. 41). Nur geht dabei, wie der Zusatz μετ' ἀλλήλων zeigt, die Grundbedeutung „murmeln" nicht verloren; denn nicht das Murren ist wechselseitig, sondern das Murmeln. Sofern es aber den Charakter des Murrens hat, richtet es sich gegen Jesus als nur halb verhaltene Herausforderung an ihn, sich wegen seiner Äußerung zu rechtfertigen. Eben diese Herausforderung ist es, welche Jesus, noch ehe sie gegen ihn zum offenen Ausdruck kommt, durch den Zuruf μὴ γογγ. scharf abschneidet. Sie sollen das herausfordernde Murmeln einstellen, es führt zu keinem Ziele, indem ein Eingehen darauf sie doch nicht zu Jesus bringen könnte. Daß der Zuruf μ. γογγ. so gemeint ist, zeigt die sich unmittelbar anschließende Versicherung (44): „*Niemand kann kommen zu mir, wenn nicht der Vater, der mich sandte, ihn* (scil. zu mir) *gezogen hat, und Ich* (ἐγώ, ich meinesteils als der Sohn) *werde ihn* (den vom Vater mir Zugeführten) *auferwecken am jüngsten Tage.*" Das Auferwecken ist wie V. 39 zu verstehen als die krönende Vollendung der bewahrenden Tätigkeit, so daß es die letztere miteinschließt. Am Vater ist es, des Sohnes Werk in den Seelen vorzubereiten, am Sohne, des Vaters Werk in ihnen zu vollenden. Darum: Diejenigen, welche der Vater für den Sohn zubereitet hat, die wird und muß der Sohn für den Vater bewahren und vollenden. So faßt Jesus hier das V. 37—40 Gesagte noch einmal kurz zusammen, nur mit dem Unterschied, daß im ersten Satze aus der positiven Versicherung des V. 37 πᾶν . . . ἥξει jetzt die ausschließende Kehrseite hervorgehoben wird: οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν . . ., ἐὰν μὴ κτλ. Keiner kann zu Jesus kommen, welcher unzugänglich ist für die zu Jesus hinziehenden Gotteswirkungen, und sich damit als ausgeschlossen beweist aus dem Kreise derer, welche der Vater dem Sohne gibt. Denn dieses ἑλκύειν zu dem Sohne und jenes διδόναι an den Sohn sind in der Sache gleichbedeutend, so gewiß jenes διδόναι (s. zu V. 37) auch schon ein aktuelles Hinbringen zu Jesus meinte behufs tat=

sächlicher Übergabe an ihn. Der Ausdruck ἑλκύειν ist nur verdeutlichend, ohne Neues hinzuzubringen. Er umfaßt, wenn er ohne willkürliche Beschränkung in seiner Allgemeinheit belassen wird, alle Gottesführungen und Gotteswirkungen jeder Art, durch welche der einzelne, jeder in besonderer Weise, sich hingezogen findet zu Jesus. Von selbst versteht sich, daß dieses Gezogenwerden in der dem menschlichen Innenleben unveräußerlichen Form der Freiheit geschieht; aber ebenso gewiß geschieht es mit unbedingter Sicherheit des Erfolges. Das folgt zwar nicht unmittelbar aus dem Wortlaut unserer Stelle, wo nur gesagt ist, daß kein Nichtgezogener zu Jesus kommt, und nicht auch ausdrücklich, daß jeder vom Vater Gezogene zu Jesus hingelangt; wohl aber folgt es aus dem Parallelverhältnis unserer Stelle zu V. 37, wo letzteres mit dem größten Nachdruck gesagt war. Es liegt auch kein Anlaß vor, sich gegen dieses exegetische Ergebnis, wie viele Ausleger tun, deshalb zu verwahren, weil damit ein mechanischer Zwang statuiert werde, — als ob es keine menschliche Selbstbestimmung gäbe aus innerlichen Nötigungen heraus, die das Gegenteil eines mechanischen Zwangsprozesses sind. So findet auch jeder vom Vater zu Jesus Hingezogene sich in seiner Selbstbestimmung innerlich von Gott bestimmt, und kraft frei-innerlicher Nötigung von Gott zu Jesus geführt und zu Jesus hingebracht (vgl. im übrigen das zu V. 37 Gesagte).

Zur Bekräftigung beruft sich Jesus auf ein Schriftzeugnis, — er, welcher kein Zeugnis von Menschen annimmt (5, 36), wohl aber (s. zu 5, 37 ff.) von dem biblischen Gotteswort als dem autoritativen Worte seines Vaters. Er sagt (45): „**Es steht geschrieben in den Propheten** (ἐν τοῖς προφήταις, in dem prophetischen Teile des Schriftkanons, vgl. Apg. 13, 40; 7, 42): **Sie** (die Glieder des Volkes Gottes der messianischen Zeit) **werden allesamt von Gott Gelehrte** (διδακτοὶ θεοῦ) **sein.**“ So nach Jes. 54, 13: „Alle deine (Zions) Söhne

werden von Jehova Gelehrte sein." LXX: καὶ (θήσω) πάντας τοὺς υἱούς σου διδακτοὺς θεοῦ. In demselben Sinne steht 1. Theff. 4, 9 θεοδίδακτοι. In der hier vorliegenden Anführung ist der Ton auf θεοῦ geworfen. Es wird damit dasjenige Moment herausgehoben, worauf es in diesem Zusammenhang ankommt: Keiner von ihnen wird Autodidakt, sondern alle werden Theodidakten sein, von Gott selbst gelehrt, ihn zu erkennen und zu lieben. So ist es im voraus geschrieben, und so erfüllt es sich in der jetzigen Heilszeit (45 b): πᾶς (οὖν, Rec., fehlt bei den besten Zeugen) ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρὸς ἐμέ. Das πᾶς steht hier mit derselben ausschließenden Kraft wie in V. 37 (vgl. V. 44) πᾶν: nur jeder, welcher vom Vater gehört hat usw., sonst keiner! Daß das, was in V. 44 ein Gezogenwerden vom Vater genannt war, jetzt ein Hören und Lernen genannt wird, ist offensichtlich veranlaßt durch die Anlehnung an den Begriff διδακτοὶ θεοῦ in dem angeführten Schriftzeugnis. Von einem andern gelehrt sein, heißt: von einem andern gehört und gelernt haben. Mit μαθών wird nur das ἀκούσας aufgenommen. Es wollen also die Ausdrücke „hören" und „lernen" nicht hinweisen auf ein menschliches Tun und Verhalten, ohne welches das göttliche Lehren seinen Zweck verfehlen würde (gegen Weiß), sondern sie sind ausschließlich rezeptiv gedacht. Dabei hat das zweite Zeitwort μαθών noch eine besonders nachdrückliche Fürsichstellung. Indem nämlich παρὰ τοῦ πατρός schon hinter ἀκούσας hinzugesetzt ist, fällt nun im zweiten Gliede, wenn auch unter Fortwirkung des παρὰ τ. πατρ., der Ton auf das μανθάνειν als solches: wer gehört hat vom Vater, und (somit nicht sich selbst gelehrt, sondern) gelernt, lernend empfangen hat. Das Objekt endlich zu beiden Zeitwörtern ἀκούσας und μαθών will nicht aus dem weiteren Zusammenhang ergänzt sein, also etwa: wer Belehrung empfangen hat über den Sohn, oder über Christus und sein Werk, oder ähnlich. Wenn das gemeint wäre, würde

hinter ἀκούσ. π. τ. πατρ. eine entsprechende Bestimmung nicht fehlen. Vielmehr zielen ἀκούσας und μαθὼν schon auf das folgende Prädikat, aus welchem sich ihr Objekt von selbst entnimmt: „Jeder, welcher (es) gehört hat vom Vater, und (es somit) gelernt hat, kommt zu mir," d. h. es kommt zu mir nur jeder, welcher zu solchem Kommen vom Vater angewiesen, und in solchem Kommen unterwiesen worden ist. Die empfangene Unterweisung zielt dann freilich nicht sowohl auf ein Wissen, als vielmehr auf ein Tun und Verhalten. So findet sich anderwärts auch ἀκούειν allein gebraucht als Unterweisung, empfangen zu einem bestimmten Tun, vgl. 5, 30: καθὼς ἀκούω κρίνω und 8, 38: ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς, ποιεῖτε. — Indem aber der angeführte Prophetenspruch seine Erfüllung findet in der Unterweisung des Vaters, welche hinführt zu dem Sohne, so wird offenbar, daß das prophetische ἔσονται διδακτοὶ θεοῦ nicht ein unmittelbares Erkennen Gottes, ein Erkennen des Vaters ohne den Sohn, statuieren will, daß es vielmehr hinweist auf die Offenbarung des Vaters in dem Sohne. Das ist's, was Jesus noch ausdrücklich hervorhebt (46): οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέν τις, εἰ μὴ κτλ. Mit οὐχ ὅτι wehrt Jesus ein falsches Verständnis ab. Aber nicht etwa ein Mißverständnis seiner eigenen Worte über das Hören und Lernen vom Vater. Da der Gegenstand dieses Hörens und Lernens das Kommen zum Sohne war, so konnte es nicht mißdeutet werden auf ein unmittelbares Erkennen Gottes ohne den Sohn. Die Abwehr des Mißverständnisses kann also nur dem angeführten Prophetenwort gelten. Mit Bezug auf dieses Schriftwort sagt Jesus, in Übereinstimmung mit der eben schon aufgezeigten Art seiner Erfüllung: „Nicht, daß den Vater irgend jemand gesehen hätte." Der Gedanke, daß irgend ein Sterblicher jemals könnte den Vater unmittelbar geschaut haben und aus eigenem Schauen zur Erkenntnis des Vaters gelangen, ist in Weissagung und Erfüllung unbedingt ausgeschlossen, „sondern nur (εἰ μή, s. zu

3, 13) der, welcher vom Vater her ist (aus seinem Vordasein beim Vater in die Welt gekommen ist), dieser hat gesehen den Vater," vgl. 1, 18 und Matth. 11, 27: „Niemand kennt den Vater, außer der Sohn, und wem der Sohn es offenbaren will." Wie niemand zum Sohne kommt außer durch den Vater (V. 44), ebenso kommt auch niemand zum Vater, außer durch den Sohn (14, 6).

So hat Jesus zweimal den Kreis der ihm Angehörigen scharf abgegrenzt gegen diejenigen, welche unzugänglich sind für den Zug des Vaters zum Sohne, zuerst in V. 37—40, und sodann in V. 43—46. Mit dem Selbstzeugnis aber, in welches der zweite Abschnitt mündete: ὁ ὢν παρὰ τ. ϑ., οὗτ. ἑώρ. τὸν πατ. ist auch schon die Rückkehr vorbereitet zur Wiederaufnahme der Bezeugung in V. 35, was er, Jesus, den Gläubigen ist, und was sie an ihm haben. Mit feierlicher Versicherung (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν) nimmt Jesus jetzt (47) das in V. 35 Gesagte wieder auf, und zwar zuerst das, was er dort zuletzt gesagt hat von dem Heilsbesitz der an ihn Glaubenden. Dort hieß es zuletzt: ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσει πώποτε. Jetzt heißt es dafür positiv in prägnanter Kürze und mit eigentümlich scharfer Pointe: ὁ πιστεύων (εἰς ἐμέ, fehlt in ℵ BLT) ἔχει ζωὴν αἰώνιον. Der Glaubende hat in Besitz, was ihm alles Hungern und Dürsten für immer stillt, das höchste, alles umfassende Heilsgut ewigen Lebens. Die Einschaltung des Zusatzes εἰς ἐμέ, wie naheliegend sie auch war, verwischt doch nur die eigentümliche, an Paradoxie streifende Pointe, auf welche die Beteuerung ἀμ. ἀμ. λ. ὑμ. vorbereitete, daß nämlich der Glaubende, indem er nur glaubt, bereits Besitzer ewigen Lebens ist.

Erst als Begründung dieses wunderbaren Besitzstandes der Glaubenden nimmt dann Jesus zweitens auch jenes feierliche Selbstzeugnis wieder auf, welches in V. 35 den Anfang machte (48): „Ich bin das Brot des Lebens." Damit ist klar, wie der Glaubende als solcher ewiges Leben besitzt, indem und weil

er nämlich kraft seines Glaubens sich Jesus das sein läßt, was er bestimmungsmäßig ist für alle, der Artos des Lebens, das Leben Gottes in sich tragend als Leben gebendes Brot für die Menschen (s. zu V. 35), damit sie glaubend aus seiner Fülle ewiges Leben nehmen und empfangen. Zur Beleuchtung der Kraft unsterblichen Lebens, welche von ihm ausgeht, zieht Jesus dann selbst jenes Wunder der Mannaspeisung, welches am Anfang des Gespräches (31) die Juden ihm herausfordernd vorgehalten haben, seinerseits noch einmal herbei (49): **„Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen, und sind (doch) gestorben;"** das Manna hat nur ihr irdisches Leben eine Weile gefristet, es vermochte aber nicht sie über den Tod zu erheben. Wie hoch hebt sich von diesem Mannabrot der Wüste dasjenige Brot ab, welches den heutigen Kindern jener Väter sich darbietet (50): *οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων, ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγῃ καὶ μὴ ἀποθάνῃ.* Das Demonstrativum *οὗτος* versteht sich in der Gegenüberstellung mit dem Manna der Väter sofort als *οὗτος ὁ ἄρτος*: Dieses Brot, im Gegensatz zu jenem Mannabrot der Väter, ist dasjenige Brot, welches usw. Dann wird aber *οὗτος* (*ὁ ἄρτος*) nicht sofort wieder mit der Person Christi gleichzusetzen sein — zu dieser Gleichsetzung kehrt erst V. 51 zurück —, sondern es ist allgemein das jetzige, jetzt zur Darbietung kommende Brot, sowie es schon von V. 27 an Gegenstand des Gespräches war. Jedenfalls ist *οὗτος* (*ὁ ἄρτος*) Subjekt des Satzes. Nur wenn im weiteren Verlauf des Satzes eine Nötigung dazu vorläge, die jedem Leser sich zunächst darbietende Gegenüberstellung von *τὸ μάννα* und *οὗτος* (*ὁ ἄρτος*) aufzugeben, dürfte man zu der ferner liegenden Fassung greifen (Meyer, Wahl, Holtzmann u. a.), bei welcher das folgende *ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τ. οὐρ. καταβ.* zum Subjekt gemacht, das voranstehende *οὗτος* aber, wie in V. 29 *τοῦτο*, prädikativ verstanden wird als vorausweisend auf den Satz *ἵνα τις κτλ.*: „Dieses (von dieser Art) ist das Brot, welches vom Himmel

kommt, daß man davon esse und nicht sterbe." Aber eine solche Nötigung liegt nicht vor. Vielmehr lautet die Aussage ohne Schwierigkeit dahin: „**Dieses (Brot) ist (was das Mannabrot nicht war) das Brot, welches (wirklich) vom Himmel kommt, damit, wer irgend davon isset, nicht sterbe** (buchstäblich: damit irgendwer davon esse und nicht sterbe)." Dabei hängt der Zwecksatz *ἵνα τις* nicht von dem Zeitwort *καταβαίνων* ab, sondern von der Gesamtaussage des Hauptsatzes. In dem Hauptsatze wird zuerst — unter Wiederaufnahme von V. 32 f. (s. dort) — die himmlische Herkunft und Natur des jetzigen Brotes statuiert, in welcher es dem Manna der Väter weit überlegen ist, um dann zu sagen, welchem Zweck diese Überlegenheit seiner Herkunft und Beschaffenheit dient, daß es nämlich auch eine entsprechend überlegene Wirkung übe auf jeden davon Essenden. Als das Brot vom Himmel hat es die Bestimmung, jeden davon Essenden gegen den Tod zu schützen.

Einer Erläuterung scheint noch das hier verheißene „nicht sterben" zu bedürfen. Insofern es nämlich dem Sterben der Väter in der Wüste gegenübergestellt ist, scheint es das Erleiden des leiblichen Todes ausschließen zu sollen. So kann es aber schon darum nicht gemeint sein, weil Jesus den Seinen die Auferweckung am jüngsten Tage in Aussicht gestellt hat (V. 39. 40. 44). Indessen braucht sich der Ausleger mit der Auflösung dieser scheinbaren Inkongruenz nicht zu mühen. Denn Jesus sagt sofort selbst (51), wie er das *ἵνα μὴ ἀποθάνῃ* meint, nämlich so, daß das Leben der Essenden von keinem Tode mehr berührt werden wird. Zu diesem Zweck wiederholt er noch einmal, jetzt aber in etwas anderer, voller ausgestalteter Form, die Bezeugung (51[a]): „**Ich (ich persönlich) bin das Brot, das lebendige, das vom Himmel herabgekommene.**" Sachlich ist mit dieser Form der Bezeugung (statt *ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς* jetzt *ὁ ἄρτος ὁ ζῶν*) zu dem schon früher Gesagten nichts Neues hinzugefügt. Denn wenn Jesus V. 48 u. 35 sich „das Brot

des Lebens (für andere)" nannte, so lag darin schon eingeschlossen (s. zu V. 35), daß die lebenwirkende Kraft aus der Fülle seines eigenen Personlebens überströmen sollte auf andere, daß er also nicht nur Überbringer des Lebensbrotes ist, sondern das selbstlebendige Brot, der selbstlebendige Lebensspender. Auch der Zusatz ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς fand sich schon ebenso (V. 41) im Munde der Juden aus den eigenen Worten des Herrn (V. 35 u. 38) abgeleitet. Hier aber, im Munde des Herrn, betont nun dieser Zusatz, daß das wesenhafte Herabkommen aus der himmlischen Welt, welches den überlegenen Wert der jetzigen Gottesgabe über das Manna ausmacht, sich tatsächlich bereits vollzogen hat in dem persönlichen Herniederkommen Jesu aus dem Himmel von Gott. Das himmlische Gottesleben hat in ihm sich schon tatsächlich niedergelassen in die Welt als Brot für die Menschen. Wenn aber dem so ist, dann folgt notwendig (51^b): „wenn jemand gegessen hat von diesem (selbstlebendigen, vom Himmel herabgekommenen) Brote, der wird (nicht sterben, sondern) leben in Ewigkeit." Das Himmelsleben, welches er sich an diesem Himmelsbrote gegessen hat, ist seiner Natur nach unantastbar und unauflöslich in Ewigkeit. Somit bleibt jene Gegenüberstellung von Sterben und Nichtsterben (V. 49 u. 50) in voller Kraft, indem ἀποθνήσκειν in beiden Fällen, da, wo es bejaht, und da, wo es verneint wird, das Aufhören des an dem betreffenden Brote genährten Lebens bedeutet. Das Manna vermochte den Vätern nur ein sterbliches Leben zu fristen, sie aßen es und starben! Dieses Brot dagegen wirkt dem Essenden ein unsterbliches Himmelsleben, welches von der Auflösung ihres irdischen Lebens nicht berührt wird, — man ißt es, um niemals zu sterben!

Hier, in V. 50 u. 51, ist zum erstenmal ausdrücklich gesagt von einem Essen (φαγεῖν) des Lebensbrotes, wie es in der Person Jesu herabgekommen ist aus dem Himmel auf die Erde. Etwas sachlich Neues ist freilich auch damit nicht gesagt. Denn

seit von Speise und von Brot die Rede war, d. h. von Anfang des Gespräches an, war auch die Vorstellung des Essens schon gegeben. Wer zu Jesus kommt als zu dem Brot des Lebens (s. V. 35), der kommt, um von ihm zu essen, d. h. um aus der Lebensfülle des Herrn für sein eigenes geistiges Leben Lebenskraft zu nehmen und zu empfangen. Und wer an Jesus glaubt (s. ebendort), der vollzieht damit den Akt eines geistigen Essens. Er schließt sich den lebenwirkenden Einflüssen, die von Jesus ausgehen, gläubig auf, und eignet sie glaubend sich an als wirksame Potenzen seines eigenen Innenlebens. Das geistige Essen von dem Lebensbrote Jesus ist also von dem πιστεύειν an ihn als an das Lebensbrot sachlich nicht verschieden (gegen v. Hofmann, Schriftbeweis, z. d. St.). Nur muß man im Auge behalten, daß beides nicht bloß ein einmaliger Akt ist, auch nicht nur ein jeweilig nach Belieben sich wiederholender, sondern die regelmäßig fortdauernde Funktion des Gemeinschaftslebens mit Jesus, durch welche das neue Leben des Menschen nicht nur entsteht, sondern auch fortlaufend erhalten und gestärkt wird.

Allerdings aber ist es der nun ausdrücklich eingeführte Begriff eines Essens Christi, welcher weiterführt zu der neuen und letzten Bezeugung, V. 51c—58. In ihr gipfelt das ganze Gespräch. Denn mit V. 51c beginnt bereits dieser letzte Redeabschnitt. Die Rede wird zwar durch die Aufregung, welche gleich der erste, grundlegende Ausspruch unter den Hörern hervorruft, für einen Augenblick unterbrochen (V. 52), setzt sich dann aber trotz des Widerspruchs, nur mit noch schärferer Zuspitzung, von V. 53 bis V. 58 fort, immer bei demselben Gedanken verweilend und ihn in seiner ganzen Wucht und entscheidenden Bedeutung ausführend.

Das grundlegende Zeugnis lautet (51c) nach der bestbeglaubigten Lesart: καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μού ἐστιν (ἣν ἐγὼ δώσω, s. unten) ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. Das καὶ . . . δέ, welches diese neue Aussage

einführt, ist nicht (wie z. B. 8, 16. 17; 15, 27) „aber auch" (Lücke u. a.). Dann wäre mit „auch" dem Brote, welches Jesus ist (V. 51[a]), das Brot an die Seite gestellt, welches Jesus gibt (s. jedoch unten), um von dem letzteren etwas Gleichartiges auszusagen wie von dem ersteren. Dieses Gleichartige könnte nur in den letzten Worten liegen ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς als entsprechend der vorstehenden Aussage (V. 51[b]): „wenn jemand von diesem Brote isset (welches ich bin), ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα." Es müßte also (s. z. B. Weiß) ὑπ. τῆς τ. κόσμ. ζ., mit ἐστίν verbunden, das Prädikat des Satzes sein, und ἡ σάρξ μου nur Apposition sein zu ὁ ἄρτ. ὃν ἐγ. δώσ.: „Aber (wie das Brot, welches ich bin, so) auch das Brot, welches ich geben werde, nämlich mein Fleisch, gereicht der Welt zum Leben." Diese Fassung scheitert daran, daß sie eine völlige Verschiebung des Tones bedeutet. Die Hauptsache in dem ganzen Ausspruch ist die neue, auffallende, anscheinend paradoxe Gleichsetzung des Brotes, welches Jesus zu essen gibt, mit seinem Fleische. Dieser Punkt, gegen welchen sich sofort Widerspruch erhebt, und der den Gegenstand der ganzen folgenden Ausführung V. 53 ff. bildet, kann unmöglich nur in Gestalt einer beiläufigen Apposition, einer tonlosen Erläuterung zu ὁ ἄρτ. ὃν ἐ. δ., eingeführt sein, als wäre diese Gleichsetzung etwas den Hörern schon Bekanntes, woran sie nur erinnert zu werden brauchen. Somit muß ἡ σάρξ μού ἐστιν Prädikat des Satzes bleiben, und καὶ . . . δέ ist nicht „aber auch", sondern καί (und) ist gewöhnlicher Übergang zu einer noch ferner zu machenden Aussage, welche in derselben Richtung laufen könnte wie das Bisherige, wenn nicht das nachfolgende δέ die Wendung zu einem neuen, in anderer Richtung liegenden Gedanken markierte (ebenso καὶ . . . δέ z. B. 1. Joh. 1, 3 und öfter im Griechischen). Dieser Art der Einführung entspricht der neue, von allem Bisherigen sich spezifisch abhebende Inhalt der Aussage: „Ferner aber, das Brot, welches Ich (ἐγώ, ich meinesteils) geben werde, ist mein Fleisch."

Das ἐγώ wird an dieser Stelle von den Auslegern viel zu wenig beachtet. Der Übergang ist nicht von dem Brot, welches Jesus ist, zu dem Brot, welches er gibt, sondern von dem Brot, welches der Vater gibt, bezw. in der Sendung Jesu der Welt gegeben hat, zu demjenigen Brote, welches Jesus seinesteils geben wird, um seine göttliche Mission, das Brot des Lebens zu sein in der Art zu verwirklichen, daß die Menschen wirklich von ihm essen können. Wohl war Jesus auch in der bisherigen Rede schon ebensowohl der Brotgeber (vgl. schon V. 27 und mittelbar V. 32 u. 33) als die Brotgabe, aber bisher noch so, daß sein Geben von dem des Vaters nicht unterschieden wurde. Indem in seiner Person das Brot Gottes vom Himmel herabgestiegen ist, war er von selbst beides zugleich, sowohl das gegebene Gottesbrot für die Menschen, als auch der überbringende Geber des Gottesbrotes an die Menschen. Jetzt aber unterscheidet er in neuer Weise von dem Geben des Vaters sein eigenes Geben als einen Akt, welchen er, der vom Vater der Welt Gegebene, seinesteils erst noch zu vollziehen hat, damit die in ihm den Menschen verliehene Speise zubereitet werde zum Essen für die Menschen. Denn von einem zur Zeit noch nicht erfolgten, erst noch bevorstehenden Geben sagt Jesus: Das Brot, welches er geben werde, sei sein Fleisch. Der Schluß des Satzes nach ἡ σάρξ μού ἐστιν lautet dann entweder (Rec., nach einer Reihe von geringeren Zeugen, aber auch bei Origenes zweimal so zitiert) ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, oder nach BCDLT nur ὑπὲρ τῆς τ. κόσμ. ζωῆς. Nur eine erleichternde Umstellung innerhalb der letzteren Lesart bietet א: ὁ ἄρτος (ohne καὶ . . . δέ) ὃν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς ἡ σάρξ μού ἐστιν. Von dieser Singularität abgesehn, wird man bezüglich der beiden ersten Lesarten doch fragen müssen, ob nicht (vgl. Meyer, Godet u. a.) in diesem Falle die minder bezeugte die ursprüngliche ist. Denn bei dem fast buchstäblichen Gleichlaut der beiden dicht aufeinander folgenden Relativsätze wäre ein Ausfallen des zweiten mindestens

ebenso erklärlich, wie seine Einfügung zur Beseitigung der supponierten sprachlichen Härte. Jedenfalls ist der zweite Relativsatz, auch wenn er späterer Zusatz sein sollte, durchaus sinn- und sachgemäß. Denn durch Gleichsetzung mit dem Brote, welches Jesus geben wird, ist auch ἡ σάρξ μου als Gegenstand seines künftigen Gebens hingestellt. Deshalb ergänzt sich, auch wenn bei ἡ σάρξ μού ἐστιν das wiederholende ἣν ἐγὼ δώσω fehlt, doch sachlich aus ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ein διδομένη zwischen ἡ σάρξ μού ἐστιν und dem gewichtigen Zusatze ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. Somit bliebe es auch nach der kürzeren Lesart doch bei der Übersetzung: „Das Brot, welches Ich geben werde, ist mein Fleisch (als Gabe) für das Leben der Welt.“ Dagegen ist viel zu geschraubt, um annehmbar zu sein, der Versuch (Hofmann, Keil, Luthardt), ὑπ. τ. τ. κόσμ. ζωῆς mit der Hauptaussage zu verbinden als Grund- und Zweckangabe, weshalb das Brot, welches Jesus geben wird, sein Fleisch ist: „Eben das hilft der Welt zum Leben, daß Jesu Selbstdargabe zur Speise Dargabe seines Fleisches ist (Hofmann, Schriftbeweis z. d. St.).“

Als feststehend muß hiernach angesehen werden, daß Jesus hier redet von einem bevorstehenden διδόναι seines Fleisches für das Leben der Welt. Sobald aber das feststeht, so ist auch sicher, daß er von seinem bevorstehenden Tode sagt, welcher der Welt zum Leben dienen soll, oder genauer, von dem freiwilligen Hingeben seines jetzigen menschlich-leiblichen Lebens in den Tod, damit es durch solche Hingabe zur Speise werde, an welcher die Welt vom Tode zum Leben genesen soll. Dafür spricht vor allem die auffallende Analogie in den Worten der Abendmahlsstiftung: τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (1. Kor. 11, 24), oder τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον (Luk. 22, 19). So gewiß Jesus dort mit dem Hingeben seines σῶμα für andere, so gewiß weist er hier mit dem Hingeben seiner σάρξ für das Leben der Welt auf die bevorstehende Hingabe seines leiblichen Lebens in den Tod. Der Unterschied

der Ausdrücke σῶμα und σάρξ ist hier ganz irrelevant, zumal bei der Abendmahlsstiftung der Ausdruck σῶμα bestimmt ist durch die äußere Handlung des Brotbrechens als Sinnbild der Leibesbrechung, wozu σάρξ nicht passen würde. Siehe auch Hebr. 10, 10: ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ, — und zur σάρξ Christi als das am Kreuze in den Tod Gegebene Ephes. 2, 14; Kol. 1, 22 (hier σῶμα mit σάρξ verbunden: ἀποκατήλλαξεν [ὑμᾶς] ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου), ferner 1. Petr. 3, 18; Hebr. 10, 20. Dazu kommt, daß in unserer Stelle zu dem Fleische Christi, ebenso wie bei der Abendmahlsstiftung zu dem Leibe Christi (s. auch die andere Abendmahlsstelle 1. Kor. 10, 16), noch in synonymer Konkurrenz das Blut Christi hinzutritt (V. 53—56). Das weist hier ebenso deutlich wie dort (τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν, Mark. 14, 24 u. Par.), und ausnahmslos überall, wo das Blut Christi im Neuen Testament vorkommt, auf den Tod des Herrn. In den Jesusreden des Johannesevangeliums vergleichen sich diejenigen Stellen, in welchen Jesus seinen bevorstehenden Tod bezeichnet als ein freiwilliges Hingeben, oder was dasselbe ist, Hinlegen (τιθέναι) seiner ψυχή zu Gunsten der zu Erlösenden, Joh. 10, 11. 15 (13, 37 f.); 15, 13; s. auch 1. Joh. 3, 16. Denn ψυχή ist in allen diesen Stellen, ebenso wie σάρξ in unserer Stelle, das leibliche Leben. Die ψυχή wird hingegeben, insofern sie die σάρξ belebt; die σάρξ, insofern sie von der ψυχή belebt wird. Ebenso sagt Jesus Matth. 20, 28 von seinem δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν. Endlich gehört hierher auch die paulinische Bezeichnung des Todes Christi als ein διδόναι ἑαυτόν, ein Hingeben seines eigenen Lebens in den Tod zum Zweck der Erlösung, Gal. 1, 4; Ephes. 5, 25 (ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας), 1. Tim. 2, 6 (ὑπὲρ πάντων), Tit. 2, 14 (ὑπὲρ ἡμῶν).

Gegen dieses so reich beglaubigte Verständnis vom Tode Jesu entscheidet nichts der Einwand, daß in dem bisherigen

Gespräche von dem Tode Jesu noch nirgends die Rede war, weil nach der Einführung des vorliegenden Ausspruches (s. oben zu καί . . . δέ) gerade hier etwas Neues folgen soll. Ebensowenig stichhaltig ist der Einwand, daß mit der Deutung auf den Tod Jesu dem δώσω, welches bei ὁ ἄρτος die Darbietung zum Essen bedeute, bei seiner Anwendung auf ἡ σάρξ μου unzulässigerweise ein ganz anderer Sinn untergeschoben werde. Das ist unzutreffend. Wenn Jesus das Brot, welches er als Speise dargeben wird, näher bezeichnet als sein Fleisch, welches er hingibt für das Leben der Welt, so hat das διδόναι nicht zuletzt einen ganz andern Sinn wie zuerst, sondern es empfängt durch die Verbindung mit ὑπὲρ τ. τ. κ. ζ. nur eine neue Prägnanz, in welcher der anfängliche Sinn vollkommen aufrecht erhalten und eingeschlossen bleibt. Indem Jesus sein Fleisch hingibt, damit es der Welt zum Leben diene, wird es einmal für immer als eßbares Lebensbrot dargegeben den Menschen. Damit ist auch schon demjenigen Einwand gegen die Deutung auf den Tod Christi begegnet, der noch am meisten Gewicht zu haben scheint, daß nämlich der Herr nicht seines Fleisches Dargabe (in den Tod), sondern sein Fleisch selbst die Speise nennt, welche er zu essen gibt (Hofmann). Das ist richtig, und will beachtet sein. Aber wir brauchen uns nur wieder zu erinnern, daß nach V. 53 ff. Christi Fleisch und Christi Blut hier Synonyma sind, und weiter dessen zu gedenken, daß das Blut Christi im Neuen Testament stehender Ausdruck ist nicht nur für die einmalige Tatsache seiner Blutvergießung, sondern auch für den dadurch beschafften unerschöpflichen Heilsschatz der Weltversöhnung. Indem es die Weltversöhnung bewirkt, wird das einmal am Kreuze verströmte Blut Christi zu einer immer fließenden geistigen Heilquelle für die Sünder, voll Reinigungskraft für die Unreinen (vgl. z. B. 1. Joh. 1, 7; Offb. 7, 14; Hebr. 9, 14), voll Genesungskraft für die Sündenkranken (1. Petr. 2, 24, wo nur nach Jes. 53, 5 für das Blut Christi „die Blutstrieme" [μώλωψ]

steht), und voll Lebenskraft für die dem Tode Verfallenen. Letztere Beziehung trifft an unserer Stelle zu. Hier ist Christi (hinzugebendes und demnächst hingegebenes) Fleisch und Christi (zu vergießendes und demnächst vergossenes) Blut der durch seinen Versöhnungstod einmal für immer beschaffte Nährschatz und Trinkborn des Lebens, wie er der von Gott geschiedenen todverfallenen Sünderwelt ein neues Leben in der Gemeinschaft Gottes darbieten wird zum geistigen Essen und Trinken.

Hiernach bemißt sich die Beurteilung der verschiedenen Auffassungen, welche die Geschichte der Auslegung unserer Stelle einschließlich der in V. 53—56 folgenden Ausführung zeigt. Das Richtige haben Augustin, die Reformatoren und die Mehrzahl der Neueren in der Erklärung von dem Versöhnungstode des Herrn; nur ist die im Glauben anzueignende Speise nicht sowohl, wie oft ungenau gesagt wird, der Versöhnungstod Christi, als vielmehr der mit seinem Tode der Welt dargebotene reale Nährschatz neuen göttlichen Lebens. Hieran hat einen berechtigten Anhalt auch die andere Erklärung, welche Jesus hier reden läßt von der künftigen Mitteilung seines göttlichen Lebens in menschlicher Natur nach seiner bevorstehenden Erhöhung und Verklärung an die Gläubigen, welche glaubend mit ihm geeinigt werden, vgl. Hofmann, Luthardt, aber auch solche Ausleger, welche in erster Linie von dem Tode Christi verstehen. Denn allerdings konnte Christi hingegebenes Fleisch und vergossenes Blut nur dann zum dauernden Nährschatz und Trinkborn des Lebens werden, wenn Jesus nicht im Tode blieb, sondern sein menschliches Naturleben mit derselben Freimacht, mit welcher es in den Tod gegeben, auch aus dem Tode wiedernahm (10, 17 f.) in neuer, geistverklärter Gestalt. So ist dann der mit seinem Tode gegebene Lebensschatz tatsächlich identisch mit seinem eigenen, im Durchgang durch den Tod zur göttlichen δόξα erhobenen

menschlichen Naturleben. Aber dieser sachliche Zusammenhang darf doch nicht dazu verleiten, die Ausdrücke „mein Fleisch“ und „mein Blut“ in unserem Abschnitt, statt nach aller Analogie auf das irdisch-leibliche, dem Tode unterliegende Leben des Herrn, gegen alle Analogie (s. unten zu V. 53) auf das zukünftige Leben des Verherrlichten zu deuten. Mit dieser Deutung fällt dann von selbst auch die Benutzung unserer Stelle (s. z. B. Godet) zur Begründung der Vorstellung, daß die mystische Vereinigung der Gläubigen mit Christus schon im Diesseits auch eine leibliche Seite habe, indem sie die Vereinigung mit der verklärten Leiblichkeit Christi einschließe, wodurch den Gläubigen schon der Keim ihres eigenen künftigen Auferstehungsleibes naturhaft eingepflanzt werde. Ob dieser Gedanke anderwärts Schriftgrund hat, steht dahin; aus dieser Stelle kann er nicht begründet werden. — Vollends unrichtig ist die Deutung des Ausdrucks „mein Fleisch“ auf die gesamte irdisch-menschliche Erscheinung Christi, als welche er dem Heil der Welt gewidmet habe (beachte dagegen das Fut. δώσω), damit man sie im Glauben sich aneigne (so und ähnlich schon Clemens Alexandrinus, Origenes u. a., aber auch Neuere wie de Wette, Baumgarten-Crusius u. a.). Bei dieser Deutung wird die offensichtliche Beziehung auf den bevorstehenden Tod des Herrn ganz beiseite gelassen, oder doch nur als Nebenmoment zugelassen.

In einer anderen Richtung irrt diejenige Reihe von Auslegern, welche von altersher bis in die neueste Zeit (s. Steinmeyer) unsern Abschnitt erklären als ein prophetisches Reden Jesu von dem Sakrament des Abendmahles. Hier bleibt zwar die Beziehung auf den Tod des Herrn gewahrt, insofern auch in den entsprechenden Worten der Abendmahlsstiftung diese Beziehung ausdrücklich in den Vordergrund gestellt ist (s. oben), — aber ohne jeden Anhalt und Anlaß im Text wird nun die Erfüllung der ganz allgemein lautenden Verheißung an einen rituellen Akt gebunden. Der ganze Abschnitt enthält nirgends

eine Andeutung davon, daß der Genuß des Fleisches und Blutes Christi an eine rituelle äußere Handlung, insbesondere an die Abhaltung eines äußeren Mahles gebunden und darauf beschränkt sein soll. Im Gegenteil wird das Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Christi gleichgesetzt mit dem Essen seiner Person (V. 57: ὁ τρώγων με). Es ist somit identisch mit dem geistigen Essen von ihm selbst als dem Brot des Lebens, von welchem auch schon vorher (V. 51[a]) ausdrücklich gesagt war, und welches wiederum dem πιστεύειν εἰς ἐμέ in V. 35 entsprach. Demgemäß wird in V. 56 das Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes zur allgemeinen Vorbedingung der innerlichen Gemeinschaft mit Jesus gemacht, und zwar nach V. 53 in der Ausschließlichkeit, daß es ohne dieses Essen und Trinken keinen wahren Lebensbesitz gibt. Unmöglich kann aber der jeweilige Genuß des Abendmahlssakramentes bezeichnet sein als das schlechthin einzige Mittel der Gemeinschaft mit Christus und des Lebensempfanges von ihm (auch die Taufe wäre ausgeschlossen!), am wenigsten im Johannesevangelium, welches sonst nirgends vom Sakrament des Abendmahls redet, während der Empfang des Lebens durch Christus sein stehendes Thema ist. Dazu kommt, daß eine Rede dieses Sinnes dem Verständnis sämtlicher Hörer Jesu, der Freunde und der Feinde, der Gläubigen und Ungläubigen, schlechthin unzugänglich gewesen wäre, indem sie von der Stiftung eines solchen Sakramentes nichts vorausahnen konnten. Wenn nicht das letztere, so doch das erstere gilt auch gegen die neumodische Aufstellung, nach welcher nicht der geschichtliche Jesus, wohl aber der dichtende Evangelist durch den Mund seines fingierten Jesus hier von dem Abendmahl gesprochen haben soll. Denn auch der dichtende Evangelist, wenn er wirklich wollte, daß seine Leser die Rede von dem Abendmahl verstehen sollten, konnte ihr unmöglich eine Fassung geben, die nach dem gesamten sonstigen Inhalt seines Evangeliums die Deutung auf das Abendmahl verbietet.

Muß hiernach die Auffassung, daß Jesus hier vom Abendmahl rede, unbedingt abgelehnt werden, so wird damit der andern Frage nicht vorgegriffen, ob nicht umgekehrt Jesus in den Einsetzungsworten des Abendmahls von derselben Speise und von demselben Essen und Trinken redet wie hier, nur daß dort mit der Anordnung der Feier eines gemeinsamen Mahles eine sinnenfällige Fixierung und Versiegelung dieser Speisung gestiftet wird für die feiernde Gemeinde. Die sehr weit gehende Analogie, in welcher sich die Worte der Abendmahlseinsetzung mit den Worten unseres Abschnittes halten, scheint in der Tat dafür zu sprechen. Denn ebenso wie an unserer Stelle, bietet Jesus auch dort, nur jetzt in Verbindung mit dem gesegneten Brot und Wein des gemeinsamen Mahles, den Gläubigen seinen für sie hinzugebenden Leib zum Essen dar, und sein für sie zu vergießendes Blut zum Trinken. Sollte er damit wirklich eine andere Speise und einen anderen Trank meinen, als sein Fleisch und sein Blut im Sinne unserer Stelle? Die nähere Erörterung und Entscheidung dieser Frage gehört indessen nicht hierher, sondern in die Auslegung der Abendmahlsworte.

Der thematische Ausspruch (V. 51ᶜ) in seiner auffallenden, anscheinend paradoxen Zuspitzung, läßt eine weitere Ausführung unbedingt erwarten. Nicht die Fortsetzung der Rede an sich, sondern nur die Art, wie sie sich fortsetzt, ist veranlaßt durch den sofort laut werdenden Widerspruch der Juden (52). Bei glaubenswilligen Hörern hätte die rätselschwere Form des Ausspruches nur die Aufmerksamkeit desto mehr geweckt und gespannt für die weiteren Worte des Herrn. Des Unglaubens Art ist es immer, damals wie heute, daß er nicht auf Verständnis warten, sondern Anstoß finden will. Deshalb fällt er über jedes Rätsel des Glaubens sofort täppisch her, um es in einen monströsen Widersinn zu vergröbern und zu verzerren. So tun hier die Juden. Kaum war das Wort Jesu von dem Geben seines

Fleisches gefallen, da erhebt sich darüber unter den Juden ein leidenschaftlicher Wortwechsel, welcher in dem Ausruf gipfelte: „Wie kann dieser da (οὗτος, entrüsteter Hinweis auf diesen Menschen) uns sein Fleisch zu essen geben!" Denn dieser Ruf der Juden ist nicht eine Frage, geschweige denn, wie die meisten Ausleger wunderlicherweise meinen, die Streitfrage, über welche sie untereinander disputierten, sondern in rhetorischer Frageform ein Ausruf ungläubigen Abscheus und entrüsteter Ablehnung. Den starken Ausdruck „mein Fleisch essen" hatte Jesus selbst bisher noch nicht gebraucht; es sind die Juden, welche ihrerseits diese anthropophagisch lautende Formel geflissentlich prägen, bloß um sich darüber zu entrüsten, und hinter dieser Entrüstung ihren entschlossenen Unglauben zu verstecken.

Hieraus erklärt sich die Art, wie Jesus nun seine Rede fortsetzt. Hätte der Ruf der Juden die Bedeutung eines ernstlichen Fragens gehabt nach dem rechten Verständnis seines Ausspruches, so würde die Fortsetzung der Rede Jesu wesentlich anders gelautet haben. Weil er aber nur die entschlossene Ablehnung der von ihm verheißenen Lebensspeise bedeutet, so hält Jesus ihnen vor, was sie mit dieser Ablehnung aufs Spiel setzen. Zu diesem Zwecke nimmt er ihnen die Formel τὴν σάρκα φαγεῖν buchstäblich vom Munde: ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα, verstärkt sogar noch ihren anthropophagischen Klang durch die Selbstbezeichnung τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, gestaltet sie überdies noch aus durch die für jüdische Ohren womöglich noch abstoßender klingende Parallele des Bluttrinkens: καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, und beteuert ihnen mit feierlicher Bezeugung (53): „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wenn ihr nicht gegessen haben werdet das Fleisch des Menschensohnes, und getrunken haben werdet sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch selbst (ἐν ἑαυτοῖς)." Mit der Weigerung, das Fleisch des Menschensohnes zu essen, werden sie sich selbst das Leben verscherzen. Denjenigen also, welche sich einmal ärgern wollen an dem

anthropophagischen Klang seines Ausspruches, gibt Jesus hier absichtlich verstärkten Anlaß dazu, aber mit der feierlichen Warnung, daß sie mit ihrem Sichverstocken in solchem selbstgemachten Ärgernis um das eigene Leben spielen. Anderseits enthält der Wortlaut dieser Warnung für die, welche gern verstehen wollten, nicht nur keine Erschwerung des Verständnisses, sondern eine das rechte Verständnis fördernde und sicherstellende Hilfe. Denn durch die Koordinierung des zu trinkenden Blutes mit dem zu essenden Fleische und durch die Selbstbezeichnung als *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* erhalten sie eine deutliche Bestätigung dafür, daß er von seinem Tode gesprochen hatte als künftiger Lebensquelle, von dem Tode, in welchen er, der Eine Sohn der Menschheit, sein Fleisch hingeben wird zur Lebensspeise für die gesamte Menschenwelt. Gewiß blieb auch so der Inhalt der Rede Jesu seinen damaligen Hörern noch ein schweres Rätsel, weil sein Tod ihnen noch ein dunkles Geheimnis war. Aber dieses Rätsel mußte ihnen aufgegeben werden. Und als Rätsel wenigstens konnten und sollten sie es schon damals für die Zukunft gläubig ins Herz schließen, daß er sein hingegebenes Fleisch im voraus eine Lebensspeise, und sein Todesblut einen Lebenstrank genannt hatte für die Welt. Dagegen konnten die damaligen Hörer unmöglich darauf fallen, das Essen des Fleisches Christi und das Trinken seines Blutes zu verstehen, wie einige neuere Ausleger wollen (s. oben), von dem künftigen Genießen der menschlichen Natur des erhöheten Christus als Trägerin göttlichen Lebens. Weder für den damaligen Hörer des gesprochenen, noch auch für die Auslegung des geschriebenen Wortes geht es an, aus den beiden gesonderten Sätzen, dem einen vom Essen des Fleisches Christi, und dem andern vom Trinken seines Blutes, die auch weiterhin bei jeder Wiederholung immer gesondert bleiben, zuerst den Begriff „Fleisch“ und dann den Begriff „Blut“ herauszunehmen, sodann diese beiden zusammenzusetzen zu der sonst gebräuchlichen Formel „Fleisch und Blut“ (Matth. 16, 17; 1. Kor. 15, 50; Gal. 1, 16;

Ephes. 6, 12) als allgemeiner Bezeichnung menschlich-leiblicher Natur, und endlich diese Bezeichnung „Fleisch und Blut" gegen alle Analogie zu übertragen auf das verklärte Leben des Herrn, wie er es vom Himmel her den Seinen zum Genuß darbieten wird.

Für diejenigen unter den Anwesenden, welche noch willig und fähig waren zum Verstehen, ist die Verheißung bestimmt, welche Jesus V. 54 f. seiner feierlichen Warnung an die Seite stellt, sowie das, was V. 56 ff. sich noch weiter in verheißendem Tone anschließt. Der Negation „wenn ihr nicht essen werdet ..., habt ihr kein Leben in euch" tritt gegenüber die Position (54): *ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον, κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.* Die Aussage erfolgt im absoluten, das logische Verhältnis statuierenden Präsens, was selbstverständlich nicht ausschließt, daß von einem zukünftigen Essen und Trinken die Rede ist. Auffallen kann hier das seltenere Zeitwort *τρώγων* (eigentlich: nagen, kauen) für *ἐσθίων*, zumal dieses *τρώγων* von hier an bis zum Schlusse des Abschnittes (V. 58) stehend festgehalten wird (noch dreimal). Gleichwohl ist in der Wahl dieses „sinnlicheren" Ausdruckes nicht (mit Schanz, Keil u. a.) eine besondere Absicht zu suchen. Dagegen spricht einmal der unbefangene Gebrauch von *τρώγειν καὶ πίνειν* für „essen und trinken" in Matth. 24, 38 (s. a. Ev. Nicod. p. 251 ed. Tf.; Plut. symp. 1, 1, 2; Dem. p. 402, 21), — sodann aber auch die Beobachtung des Umstandes, daß das sonst gewöhnliche Wort *ἐσθίειν* in unserem Evangelium und in allen johanneischen Schriften (auch in der Apokalypse) gänzlich fehlt. Johannes gebraucht, soweit es irgend angeht, die präsenslose aoristische Form *φαγεῖν*. An der einzigen Stelle, wo wie hier das Partizipium des Präsens anzuwenden war, nämlich Joh. 13, 18, bei dem Zitat von Ps. 41, 10, sagt er, in Abweichung von der LXX, welche *ὁ ἐσθίων* hat, ebenso wie hier *ὁ τρώγων*. Das deutet

auf eine absichtslose individuelle Sprachgewohnheit. Im übrigen kennen wir schon den Sinn der Rede: Wer mein in den Tod gegebenes Fleisch als Lebensspeise, mein vergossenes Blut als Lebenstrank gläubig in sich aufnimmt (ὁ τρώγων . . . καὶ πίνων ebenso wie V. 47 u. 35 ὁ πιστεύων als dauernde Funktion gedacht, s. zu V. 51[b]), „der hat (weil und indem er so tut) ewiges Leben, und Ich (κἀγώ: und ich meinerseits) werde (in Erwiderung seines Verhaltens zu mir) ihn (behufs Vollendung seines Lebensbesitzes) auferwecken am jüngsten Tage." Letzteres ist nur Zusatz zu der Hauptaussage ἔχει ζωὴν αἰώνιον. Auf diese Hauptaussage geht daher auch die unmittelbar angeschlossene Begründung (55): „Denn mein Fleisch ist wahre Speise (gegen Rec., welche nach ℵ D u. a. für ἀληθής zweimal ἀληθῶς hat), und mein Blut ist wahrer Trank." Wahre Speise ist das, was den Hungernden in Wahrheit speist, wahrer Trank, was den Dürstenden in Wahrheit tränkt, so nämlich, daß der Essende und Trinkende daran eine wirkliche, weil vollbefriedigende und dauernde Stillung seines Bedürfens hat. Solche wahre Speise und Trank ist allein Christi Fleisch und Blut. Dieser Speise gegenüber, welche den menschlichen Lebensdurst mit ewigem Leben sättigt, ist alles, was sonst Speise und Trank heißt, nur flüchtiger und trügerischer Schein.

Von V. 56 an lenkt dann die Rede von dem Fleische des Herrn, welches er seinesteils als Lebensbrot geben wird (V. 51[c]), wieder zurück zu dem Zeugnis (V. 51[a]), daß er selbst persönlich das von dem Vater gegebene Lebensbrot ist. Die zurücklenkende Überleitung lautet (56): „Derjenige, welcher isset mein Fleisch (ὁ τρώγων, das Präsens hier und im Folgenden ebenso wie in V. 54), und trinket mein Blut, bleibt in mir und ich in ihm." Letztere Aussage ist Ausdruck der persönlichen Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christus (vgl. auch 15, 4 ff.; 17, 21. 23; 1. Joh. 3, 24; 4, 13. 16). Wem der Nährschatz des hingegebenen Fleisches und vergossenen Blutes Christi zur

Speise seiner Seele geworden ist, an welcher er sich beständig nährt, der steht eben hierdurch in einer fortan unzertrennlichen (μένει) Gemeinschaft mit dem lebendigen Herrn. An dem lebendigen Christus hat er sowohl das Lebenselement, in welchem er lebt und webt (ἐν ἐμοὶ μένει), als auch das Lebenszentrum, welches Leben schaffend, erhaltend und gestaltend wirkt in ihm (κἀγὼ ἐν αὐτῷ). Hier tritt nun in den Vordergrund, was in V. 51ᶜ—55 nur stillschweigender Hintergrund der Rede war, daß Christi Hingabe seines Fleisches in den Tod ihm selbst nicht Lebensverlust sein wird, sondern Weg zur Lebensverklärung. Die Lebensquelle, welche aus seinem Tode der Welt entsteht, ist nur wieder er selbst, der aus diesem Tode Erstehende; und der Lebensbesitz, welchen der Gläubige an dem hingegebenen Fleische und vergossenen Blute Christi sich ißt und trinkt, ist persönliche Vereinigung mit ihm, dem über den Tod erhobenen, ewig lebendigen Herrn. Damit wird dann der Ausdruck „mein Fleisch essen", der auf seinen Tod deutet, verlassen, es tritt dafür von nun an wieder ein das Essen seiner selbst als des lebendigen Artos, welcher aus der Fülle eigenen Lebens dem, der ihn isset, Leben verleiht (57): *καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ ζῶν πατὴρ κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα, καὶ ὁ τρώγων με κἀκεῖνος ζήσει δι' ἐμέ.* Das erste Glied des zweiteiligen Vordersatzes dient nur zur Vorbereitung des zweiten, so zwar, daß in diesem ersten Glied des Vordersatzes der Ton auf der partizipialen Eigenschaftsbestimmung ζῶν vor πατήρ ruht: „**Gleichwie mich entsandte der lebendige Vater** (ζῶν wie V. 51ᵃ)." Das Prädikat ἀπέστειλέν με ist verhältnismäßig tonlos, aber insofern bedeutsam, als es sicherstellt, daß Jesus hier nicht sein ewiges Wesensverhältnis, sondern sein mit seiner Menschwerdung gesetztes Verhältnis zu dem Vater zum Gegenstand der Vergleichung machen will, als der von dem Vater Ausgesandte und Ausgegangene. Hierauf baut sich das zweite Glied des Vordersatzes auf, welches erst das zu Vergleichende

bringt: „und (wie demgemäß) ich meinesteils lebe (prägnant: wahres unvergängliches Leben besitze) von wegen des Vaters (*διά* mit dem Akkusativ: weil von dem lebendigen Vater, der mich sandte, mein Leben habend).“ Dem entspricht dann im Nachsatz das Gegenstück der Vergleichung: „so wird, wer mich isset (wann ich durch den Tod zum eßbaren Lebensbrot geworden sein werde), auch er wird leben (wahres unvergängliches Leben besitzen) von meinetwegen (weil als mich Essender an meinem göttlichen Leben beteiligt).“ Wie Jesus lebt als von dem lebendigen Vater Entsandter, so wird der Gläubige leben als von dem lebendigen Jesus Gespeister.

Dann schließt Jesus das ganze Gespräch so, daß er sein früheres Zeugnis von der Überlegenheit des jetzt erschienenen Lebensbrotes über das Mannabrot der Väter (V. 49—51[b]) nunmehr auf Grund der Episode V. 51[c]—57 noch einmal in zusammenfassender Kürze ausdrücklich wiederholt. Denn lediglich eine resumierende Wiederholung von V. 49—51[b] ist der abschließende Ausspruch in V. 58. Es ist schwer zu begreifen, wie die Ausleger dieses Verhältnis übersehen konnten, da der ganze Ausspruch in V. 58 schlechthin nichts enthält, was nicht von dort wörtlich wiederaufgenommen wäre. Zuerst wird aus V. 50 der Satz *οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων* wörtlich wiederholt, nur ist in Zusammenfassung dieses Satzes mit dem dort V. 51 folgenden (*ἐγώ εἰμι . . . ὁ ἐκ τ. οὐρ. καταβάς*) für *καταβαίνων* jetzt *καταβάς* eingesetzt. Sodann wird der gegensätzliche Hinweis auf die Impotenz des Mannabrotes, von welchem dort ausgegangen war (V. 49), auch hier ausdrücklich eingeschaltet, gleichfalls in wörtlicher, nur etwas abgekürzter Wiederholung: *οὐ καθὼς ἔφαγον οἱ πατέρες καὶ ἀπέθανον*. So vorbereitet folgt endlich die Wiederholung des entscheidenden Schlußsatzes aus V. 51[b], nur für *ἐάν τις φάγῃ* jetzt, wie V. 54—56, das Partizipium des Präsens: *ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα*. Demnach wollen die

drei Sätze des V. 58 durchweg ebenso verstanden sein wie die entsprechenden Aussagen in V. 49—51[b]. In dem ersten Satze ist οὗτος ebensowenig wie in V. 50 vorangestelltes Prädikat des Sinnes: „Von solcher Beschaffenheit ist das Brot, welches vom Himmel herabgekommen ist: Nicht wie die Väter aßen usw." (vgl. dagegen zu V. 50). Vielmehr ist οὗτος (scil. ὁ ἄρτος) hier ebenso wie V. 50 Subjekt, indem es an dem vorstehenden Satze „wer mich isset" seine vollkommen zureichende Anknüpfung hat. Der ganze Ton aber fällt auf das jetzt, nach längerer Zurückstellung, wieder neu aufgenommene Prädikat ὁ ἄρτ. ὁ ἐξ οὐρ. καταβάς: „**Dieses** (das jetzt zum Genuß kommende) ist **das Brot, welches vom Himmel herabgekommen ist** (scil. in und mit meiner Herabkunft vom Himmel, s. zu V. 51[a])." Auch die ganz formlose lockere Anknüpfung des zweiten Satzes οὐ καθὼς . . . ἀπέθανον ergänzt sich nun aus V. 50[b] in Verbindung mit V. 49 sofort zu klarer Bestimmtheit: „**nicht** (daß man es esse und sterbe) **wie die Väter aßen und starben**," — solches Essen und Sterben ist durch die Himmelsnatur dieses Brotes als des vom Himmel gekommenen ausgeschlossen. Vielmehr folgt aus der himmlischen Herabkunft dieses Brotes: „**Der dieses Brot Essende wird** (weil es wahres Himmelsleben besitzt und mitteilt) **leben in Ewigkeit.**"

Ehe nun der Evangelist noch Weiteres berichtet, was sich an diese Zeugnisse Jesu von dem Brot des Lebens anknüpfte, scheidet er das Bisherige von dem Folgenden durch die Bemerkung (59): ταῦτα εἶπεν ἐν συναγωγῇ διδάσκων ἐν Καφαρναούμ. Dabei liegt der Ton nicht auf der Ortsangabe ἐν Καφ., denn daß das Gespräch in Kapernaum stattfand, weiß der Leser schon aus V. 24 f. Bezüglich der Ortsangabe steht also V. 59 nicht nur nicht, wie widerspruchslüsterne Kritiker gemeint haben, in Widerspruch mit V. 24 f., sondern in ausgesprochener Übereinstimmung. Nicht das Seeufer ist dort, wie diese Kritiker behaupten, als Ort der Begegnung Jesu mit dem Volke gedacht,

sondern die Stadt Kapernaum ist schon dort direkt bezeichnet als der Ort, in welchem das Volk ihn suchte und fand. Hier, in V. 59, kommt es dem Evangelisten überhaupt nicht auf eine örtliche Bestimmung an, sondern auf Kennzeichnung der bisherigen Rede Jesu als eines *διδάσκειν ἐν συναγωγῇ* (beachte das Fehlen des Artikels vor *συν.*), wobei nur tatsächlich auch eine örtliche Näherbestimmung herauskommt: „Dieses sprach er in Synagoge lehrend, zu Kapernaum.“ Daß nämlich *ἐν συναγ. διδάσκων* zu verbinden ist, und wie diese Kennzeichnung der bisherigen Rede Jesu gemeint ist, zeigt die Stelle Kap. 18, 20: *ἐγὼ πάντοτε ἐδίδαξα ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῷ ἱερῷ, ὅπου πάντες οἱ Ἰουδαῖοι συνέρχονται.* Der Evangelist will sagen, das Bisherige habe Jesus geredet, indem er von synagogaler Stelle aus vor versammeltem Judenvolke lehrte. Der Zweck dieser Bemerkung ist, die weiter noch mitzuteilenden Worte des Herrn von dem Bisherigen abzuscheiden als nicht mehr in öffentlicher Lehre vor versammeltem Judenvolke gesprochen, sondern erst später im engeren Kreise solcher, die sich bis dahin als seine Jünger zu ihm bekannt hatten.

Nach der Volksspeisung: Gespräch mit den galiläischen Jüngern.

(Joh. 6, 60—65.)

Jesus befindet sich nicht mehr in der Synagoge gegenüber den Volkshaufen, die sich dort um ihn gesammelt hatten. Er hat die Synagoge verlassen, das Volk hat sich zerstreut, nur eine Schar seiner Anhänger befindet sich noch bei ihm. Aber auch in diesem Kreise setzt sich (60) das aufgeregte Murmeln fort über die eben gehörte Rede Jesu. Viele von seinen „Jüngern" — μαθηταί hier im weitesten Sinne des Wortes von ausgesprochenen Anhängern Jesu — sagen: „Hart ist diese Rede," hart, weil sie den Hörern harten Anstoß gebe, über den niemand hinwegkommen könne, daher: „wer vermag sie anzuhören?" scil. niemand vermag es, wie jene Juden nicht (V. 52), so auch wir nicht. Jener Anstoß der Juden „wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben!" wird auch von diesen „Jüngern" aufgenommen und festgehalten. Wäre hier an einen andern, neuen Gegenstand des Anstoßes gedacht, so würde dieser genannt sein. Statt dessen bleibt der Gegenstand des Anstoßes hier ungenannt, dagegen wird er im Folgenden (V. 61: περὶ τούτου und τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει;) als bekannt vorausgesetzt, und in V. 63 (ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν) wird noch einmal ausdrücklich auf die Rede der murrenden Juden in V. 52 zurückgegriffen. Das Anstößige ist also für jene Juden und für diese Jünger dasselbe. Ein Unterschied findet nur insofern statt, als die Juden sich den Ausdruck „sein Fleisch essen" erst geflissentlich

selbst geprägt haben, während die Jünger sich der Tatsache gegenüber finden, daß Jesus gerade diese anstößige Formel buchstäblich akzeptiert, und das Essen seines Fleisches ausdrücklich als unerläßliche Bedingung des Lebens verkündigt hatte. Freilich so, daß er neben das Essen seines Fleisches das Trinken seines Blutes gestellt, und damit die, welche verstehen wollten, noch deutlicher auf die Lebensquelle seines Todes verwiesen hatte. Aber auf diesen Weg des Verständnisses zu treten, sind die hier redenden Jünger nicht gewillt. So heften auch sie sich, weil sie den wahren Sinn der Rede scheuen, an die anstößige Form der Forderung, man müsse sein Fleisch essen, was niemand ohne Widerwillen hören, geschweige denn verstehen könne. Sehr bezeichnend ist auch, daß diese Jünger sich ebensowenig wie jene Juden an den Herrn selbst um Aufschluß wenden; es ist ihnen nicht um Verständnis zu tun, sondern nur um eine Deckung für ihr Nichtverstehenwollen.

Jesus (61[a]) weiß indessen auch ungefragt, was der Gegenstand des Murmelns und Murrens im Kreise seiner Jünger war (ὅτι γογγύζουσιν περὶ τούτου, über die harte Rede vom Essen seines Fleisches); und diesmal antwortet er, im Unterschied von V. 53, in der Art, daß er sich auf den genommenen Anstoß wirklich einläßt und ihn zu heben sucht. Aber die Antwort Jesu richtet sich nicht nur speziell an die Widerwilligen, sondern an den ganzen anwesenden Jüngerkreis einschließlich auch der nicht Widerwilligen und der Zwölfe. Zwar lautet der erste Satz der Erwiderung (61[b]) τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει, aber der letzte Satz lautet (64) εἰσὶν ἐξ ὑμῶν τινες οἳ οὐ πιστεύουσιν. Dieser letzte Satz, welcher von der Gesamtheit der mit ὑμεῖς Angeredeten den Teil der nicht wirklich Glaubenden unterscheidet, stellt außer Zweifel, daß mit ὑμεῖς alle anwesenden Jünger ohne Unterschied angeredet sind. Durch den ganzen Jüngerkreis war ein Murmeln gegangen, welches durch die aufreizende Rede vieler (πολλοί, V. 60) einen murrenden Charakter

hatte (s. über γογγύζειν zu V. 43), — so kann Jesus zu ihnen allen sagen (61[b]): „**Erregt das** (diese meine Rede vom Essen meines Fleisches) **Anstoß bei euch?**“, und kann in der Wendung an alle Anwesenden als die jetzt zur Stelle befindlichen Repräsentanten seiner Jüngerschaft fragend fortfahren (62): ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον; Der Nachsatz zu diesem konditionalen Vordersatze bleibt unausgesprochen, nicht nur weil er sich aus dem Kontext von selbst ergänzt, sondern weil die Angeredeten sich selbst sagen sollen, was in dem gesetzten Falle folgen würde: „**Wenn ihr nun sehet den Sohn des Menschen auffahren dahin, wo er vorher war** (scil. sagt selbst, was dann)?“ Vgl. z. B. Apg. 23, 9; Röm. 9, 22. Fraglich kann nur scheinen, ob sie sich sagen sollen, daß dann der Anstoß gehoben sein wird, oder (nach einer Anzahl besonders neuerer Ausleger), daß dann der Anstoß noch viel größer sein wird. Jedenfalls darf man sich für die letztere Auffassung nicht auf das οὖν berufen, als ob damit eine Steigerung a minori ad majus angedeutet wäre, während die erstere Auffassung ein ἀλλά erfordert hätte. Dieses οὖν stützt nur die zweite Frage auf die supponierte Bejahung der ersten, so daß in der zweiten Frage die Jünger als solche gedacht sind, welchen wirklich aus der Rede Anstoß erwachsen ist (vgl. auch Tholuck und v. Hofmann z. d. St.): „Wenn ihr nun (nachdem euch diese meine Rede Anstoß gegeben hat) sehet usw.?“ Das paßt ebensogut bei der Erwartung einer Hebung, wie bei der einer Steigerung des Anstoßes. So kommt alles darauf an, wie das in Aussicht gestellte θεωρεῖν der Auffahrt des Menschensohnes gemeint ist. In der kirchlichen Auslegung wird es herkömmlich verstanden von der sichtbaren Himmelfahrt des Herrn. Aber das ist zu eng. In Kap. 3, 13 f. hat Jesus schon einmal gesagt von einem ἀναβαίνειν des Menschensohnes in den Himmel, aus welchem er herabgekommen ist, also „dahin, wo er zuvor war“. Dort war dabei gedacht (s. zu der Stelle) an die heils-

notwendige Erhöhung des Menschensohnes (ἀναβαίνειν in V. 13 = ὑψοῦσθαι in V. 14) aus den engen Schranken seines jetzigen irdischen Lebens und Wirkens in den Himmel, damit sich jedes Menschen Glaubensauge auf ihn richten könne, und jeder an ihn Glaubende ewiges Leben empfange. Dort war also mit dem ἀναβαίνειν des Menschensohnes nicht nur der Einzelvorgang seines sichtbaren Emporschwebens zum Himmel gemeint, wie er nach Apg. 1, 3. 9 sich erst vierzig Tage nach der Auferstehung vor den Augen der Jünger vollzogen hat; sondern das ἀναβαίνειν oder ὑψοῦσθαι des Menschensohnes umfaßte dort den ganzen Weg seines Erhobenwerdens aus dem Irdischen in das Himmlische, als dessen Anfangsstufe schon die Kreuzigung gedacht ist. Vgl. das dort zu V. 14 über das alttestamentliche Analogon der Erhöhung der ehernen Schlange Gesagte. Da nun jene Stelle und die unsere die einzigen sind, in welchen Jesus während seines irdischen Lebens von seinem bevorstehenden ἀναβαίνειν in den Himmel redet, so wird man hier dasselbe verstehen müssen wie dort, nämlich den ganzen Weg seiner Erhöhung, welcher mit seinem Tode beginnen und in der himmlischen Herrlichkeit enden wird. Dagegen spricht nicht das Wort des auferstandenen Herrn in Kap. 20, 17: οὔπω ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα. Denn einmal schließt dieses Wort nicht notwendig ein, daß seine Auffahrt noch nicht begonnen hat, sondern nur, daß sie noch nicht vollendet ist. Vgl. auch das dort folgende Präsens ἀναβαίνω πρ. τ. πατ. „ich bin im Auffahren usw." Aber selbst wenn ἀναβαίνειν dort, im Munde des Herrn, welcher Tod und Auferstehung schon hinter sich hat, einen engeren Sinn hätte, so könnte daraus mit nichten gefolgert werden, daß es denselben engen Sinn auch haben müsse im Munde des Herrn, wie er, noch im irdischen Leben stehend, auf den ganzen Weg seiner Erhöhung vorausblickt. Ebensowenig läßt sich für die Beschränkung des Sinnes unserer Stelle auf die sichtbare Himmelfahrt die Wahl des Zeitwortes θεωρεῖν (anschauen) verwenden. Denn

das **unmittelbare** Anschauen der „Himmelfahrt“ mit leiblichen Augen ist doch nur einigen wenigen aus dem hier angeredeten großen Jüngerkreise zuteil geworden, der weitaus großen Mehrzahl nicht. Es ist vielmehr zu beachten, daß θεωρεῖν nicht nur ein unmittelbares Anschauen, sondern auch ein mittelbares Wahrnehmen bedeutet (vgl. z. B. Kap. 4, 19; Apg. 17, 16. 22 u. a.), wobei etwas Offensichtliches, mit den Sinnen Wahrgenommenes nur das Mittel ist für die geistige Wahrnehmung einer Tatsache, die als solche nicht in die Sinne fällt. Zu solcher sinnlich vermittelten Wahrnehmung ist die Erhöhung des Herrn aus seinem irdischen Leben in den Himmel allerdings seiner Jüngerschaft im weitesten Sinne gekommen. Sie wurde wahrgenommen sowohl in ihrem Anfang, der Kreuzigung, welche Gegenstand allgemeinster Wahrnehmung wurde, als auch in ihrer Fortsetzung, der Auferstehung, welche durch die Erscheinungen des Herrn einem großen Jüngerkreise wahrnehmbar wurde (1. Kor. 15, 6), als auch in ihrer Vollendung, in dem schließlichen Besteigen des himmlischen Thrones zur Rechten Gottes, wie es nicht nur den Aposteln auf dem Himmelfahrtsberge, sondern auch der ganzen Jüngerschaft zur Wahrnehmung kam durch die Wunderwirkungen des Geistes, die von dem Erhöheten ausgingen. Indessen kommt diese weitere Auffassung unserer Stelle mit der engeren Deutung auf den Einzelvorgang der sichtbaren Himmelfahrt darin völlig überein, daß der Ausspruch des Herrn nur auf eine künftige Hebung des in Rede stehenden Anstoßes für die Jünger hinweisen kann, nicht aber auf eine Steigerung des Anstoßes, welche das Anschauen des Todes Jesu ihnen bringen werde. Denn obwohl das *ἀναβαίνειν* des Menschensohnes auch seinen Tod umfaßt als die Anfangsstufe der Erhöhung, so kann doch nimmermehr auf seinem Sterben als Sterben der Ton liegen (Lücke, de Wette, Meyer u. a.), oder wie andere wollen (Baumgarten-Crusius, Weiß), auf seinem Scheiden von der Erde, wie es den Jüngern alle irdische Hoffnung endgültig abschneiden, und dadurch vermehrtes Ärgernis

bereiten werde. Nicht nur das erstere, sondern auch das letztere ist ausgeschlossen durch die majestätische Bezeichnung des Zieles seines *ἀναβαίνειν: ὅπου ἦν τὸ πρότερον*, welche als Gegenstand der Wahrnehmung in Aussicht stellt die Erhebung des Sohnes der Menschheit in die himmlische Herrlichkeit, aus welcher er herabgestiegen ist, um der Sohn der Menschheit zu werden. Diese Umschreibung von *εἰς τὸν οὐρανόν* mit *ὅπου ἦν τὸ πρότερον* ist noch majestätischer als der erstere Ausdruck sein würde; sie gibt zu fühlen, daß mit und in seiner Erhebung zum Himmel auch seine himmlische Herabkunft den Jüngern zur Wahrnehmung kommen wird, denn (3, 13) „niemand ist in den Himmel aufgestiegen, außer der aus dem Himmel herabgestiegen ist". — Wenn ihr das sehet, sagt Jesus, was dann? Wenn ihr sehet, daß das Hingeben meines Fleisches die Voraussetzung und der Anfang ist der Heimkehr des Menschensohnes in die himmlische Herrlichkeit, und wenn ihr die Vollendung seiner Erhöhung wahrnehmen werdet an den lebenschaffenden Geisteswirkungen, die von dem Erhöhten ausgehen, wo wird dann der Anstoß bleiben, der sich jetzt unter euch erhebt an meiner Bezeugung, daß das Leben abhängt von dem Essen meines Fleisches? Dann werden sie aus Erfahrung wissen, daß sein in den Tod gegebenes Fleisch und sein vergossenes Blut zur lebenschaffenden Geistesmacht geworden ist, eine geistige Lebensspeise allen, die an den Sohn Gottes glauben.

Aber auch jetzt schon dürften sie die Worte des Herrn, wenn sie ihnen auch noch nicht völlig durchsichtig sind, nimmermehr deshalb anstößig finden, weil sie das Fleisch im Gegensatz zum Geiste zur Lebensquelle zu machen scheinen. In diesem Sinne tritt nun neben die Aussicht auf die künftige völlige Lösung des Rätsels eine lebhafte, im Tone des Unwillens ausgesprochene Rüge, welche die drei eng zusammengehörigen Sätze V. 63ᵃ, 63ᵇ und 64ᵃ umfaßt. Voran steht die Erinnerung an eine allgemeine Wahrheit so feststehender Art, daß die Jünger der

Erinnerung daran nicht erst hätten bedürfen sollen. Denn ein allgemeiner Grundsatz dieser Art ist es (63[a]): „**Der Geist ist das Lebendigmachende, das Fleisch nützt gar nichts,**“ scil. zur Mitteilung des Lebens. Nicht von seinem Geiste redet hier Jesus, sondern von dem Geiste schlechthin, d. i. von dem göttlichen Geiste, der als solcher allein Leben geben kann. Ebenso redet er auch im zweiten Satzglied nicht von seinem Fleisch, sondern von dem Fleisch schlechthin, von der sinnlichen Körperwelt, wie sie als solche gänzlich unvermögend ist zu irgendwelcher schöpferischen Lebenswirkung. Nicht von ferne hätten die Jünger dem Gedanken Raum geben dürfen, als könnte Jesu Zeugnis von dem lebenbringenden Essen seines Fleisches irgendwie diese allgemeine Wahrheit antasten. Mochten die feindlichen Juden in dieser Richtung sich Anstoß suchen, — von seinen Jüngern durfte Jesus erwarten, daß sie gegen jede Verzerrung seiner Worte ins Fleischliche geschützt seien. Für das Recht dieser Erwartung beruft sich Jesus (63[b]) darauf: *τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωή ἐστιν.* Die Frage, ob hier nach der weitaus stärker bezeugten Lesart *λελάληκα* zu lesen ist, oder *λαλῶ*, ist sachlich ohne Bedeutung. Jedenfalls sind *τὰ ῥήματα* nicht nur die kurz zuvor gesprochenen Worte des Herrn vom Essen seines Fleisches, was den Aorist erfordern würde, sondern allgemein, die Worte, welche er, Jesus (*ἐγώ*), gesprochen hat zu seinen Jüngern. Sie wissen aus reicher Erinnerung, daß alle Worte, die sein Mund zu ihnen geredet hat (*λελάληκα*), oder, daß die Worte, welche sein Mund redet (*λαλῶ*), Geist und Leben sind. Die Prädikate *πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωή ἐστιν* entsprechen zu deutlich dem voranstehenden Satze *τὸ πν. ἐστ. τὸ ζωοποιοῦν*, als daß sie nicht in Übereinstimmung mit ihm verstanden werden müßten. Dann bedeuten sie aber nicht nur, wie eine Reihe von Auslegern trivialisieren: Meine Worte sind geistiger Art und Ausdrucksform geistigen Lebens, sondern: Alle meine Worte waren und sind ihrem Wesen nach lebenwirkender

Gottesgeist, und ihrer Wirkung nach geistgewirktes Gottesleben. Das ist's, was die Jünger Jesu aus reicher Erfahrung wissen mußten, was ihnen daher unerschütterlich feststehen mußte auch bei den zuletzt gesprochenen Rätselworten des Herrn vom Essen seines Fleisches. Dann hätten sie jede Deutung dieser Worte weit von sich gewiesen, als könnten sie im Gegensatz zu allem, was sie sonst aus seinem Munde gehört haben, das Fleisch als Lebensquelle verkündigen, und vom Fleische kommende Wirkung als wahres Leben preisen. „Aber" (64[a]) die wahre Ursache, daß ein derartiger Anstoß auch im Jüngerkreise hat Boden finden können, liegt darin: „es sind etliche unter euch, die nicht glauben." So kommt hier die Rüge, die schon im Bisherigen enthalten war, zur offenen scharfen Aussprache. In dem εἰσίν τινες liegt nicht, daß es nur wenige sind, sondern daß inmitten des Jüngerkreises eine Reihe von einzelnen ist, welche innerlich in diesen Kreis nicht gehören, weil ihnen das fehlt, was das Kennzeichen der Jüngerschaft ist, das unbedingte Vertrauen in die Person Jesu, und damit auch das unbedingte Vertrauen in das Wort Jesu, daß es immer Geist und Leben ist.

Von dem Vorhandensein Ungläubiger auch im Jüngerkreise wußte aber Jesus nicht nur, weil er aus dem Murren der Jünger auf dessen Ursache geschlossen hatte; seine Kenntnis von dieser Tatsache war noch anderen und viel älteren Ursprungs. Das stellt der Evangelist ausdrücklich fest, indem er seine Wiedergabe der Rede Jesu unterbricht durch die Anmerkung (64[b]), Jesus habe von Anfang an (ἐξ ἀρχῆς) gewußt, „welche (scil. unter denen, die als seine Jünger mit ihm wandelten, s. V. 66) die Nichtglaubenden seien, und (beispielsweise) welcher der künftige Verräter." Das letzte ist als hervorragendes Beispiel des bezüglichen Wissens Jesu hier angefügt mit Rücksicht auf das nachher noch zu berichtende Jesuswort über Judas, s. zu V. 70 u. 71. — Sehr verschieden ist ἐξ ἀρχῆς von den Auslegern näher bestimmt worden. Aber wenn zu dem Frage-

wort τίνες nach V. 64^a und V. 66 zweifellos ergänzt werden muß ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, bezw. ἐκ τῶν μετ' αὐτοῦ περιπατούντων, dann ergibt sich daraus auch die allein richtige Ergänzung zu ᾔδει ἐξ ἀρχῆς, nämlich von der ersten Zeit an, in welcher sich eine größere Jüngerzahl als ständiges Gefolge um ihn gesammelt hatte. Von Anfang an, seit sich „Gläubige" um Jesus scharten, die einen mit echter Glaubensgesinnung, die andern mit nur vorgeblichem oder nur vermeintlichem Glauben, hat Jesus kraft der ihm verliehenen Berufsgabe sonderlicher Herzenskunde (vgl. 3, 25) die letzteren, im Grunde ihres Herzens ungläubigen, immer bestimmt erkannt und gekannt als solche, die nur aus selbstischen Gründen Anschluß an ihn suchten, nicht aber zu den vom Vater ihm zugeführten wahrhaft gläubigen Seelen gehörten.

So dient dann diese Zwischenbemerkung des Evangelisten, obgleich sie die Rede Jesu äußerlich unterbricht, doch zur Erschließung des inneren Zusammenhangs zwischen dem letzten Jesuswort in V. 64^a und dem in V. 65 unmittelbar darauf sich gründenden abschließenden Worte an die Jünger. Denn nicht um eine Pause in der Rede Jesu zu markieren (Godet), sondern nur um den Faden seines unterbrochenen Berichtes von der Rede Jesu wieder aufzunehmen, führt der Evangelist dieses abschließende Wort Jesu mit einem besonderen καὶ ἔλεγεν ein (65) „Und er sprach (er fuhr fort zu sprechen): διὰ τοῦτο εἴρηκα ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρός. Zu διὰ τοῦτο ergänzt sich aus dem letztvorhergegangenen Jesuswort: deshalb weil unter euch etliche sind, die nicht glauben, oder wie wir dies Wort nun nach der Zwischenbemerkung des Evangelisten vervollständigen dürfen: weil ich längst schon um diesen Sachverhalt wußte, — „deshalb habe ich (schon früher) zu euch gesagt (was ich jetzt wiederhole): Es kann niemand usw." Der frühere Ausspruch, welchen Jesus hier wiederholt, findet sich nämlich, sachlich genau

zutreffend, nur in etwas andern Worten, schon V. 44 noch mitten in dem Gespräch Jesu mit dem Volke der Synagoge, ehe noch die „harte" Rede des Herrn von dem Essen seines Fleisches laut geworden war, über welche jetzt die Jünger murren. Schon damals, als Jesus in der Synagoge den Ausspruch tat: Niemand kann zu mir kommen, wenn der Vater ihn nicht gezogen hat, hat er dabei nicht nur den offensichtlichen Unglauben der „Juden" im Auge gehabt, sondern ebenso auch den damals noch verborgenen, aber ihm wohlbekannten Unglauben vieler Anwesenden, die sich seine Jünger nannten, und hat jenes Wort auch für seine Jünger geredet. Jetzt aber, nachdem der Unglaube auch im Jüngerkreise wirklich laut geworden ist mit Murren über die Rede Jesu, da sollen sich seine Jünger doppelt gesagt sein lassen, was schon damals auch für sie gesagt war, und was Jesus ihnen jetzt wiederholt: „Niemand vermag zu mir zu kommen, wenn es (das zu mir Kommen) ihm nicht verliehen ist vom Vater aus (ἐκ τοῦ πατρός, das Kommen zu Jesus ist vom Vater stammende Gabe)." Das Kommen selbst muß verliehen sein in Gestalt eines mit Sicherheit wirkenden Hingezogenwerdens von dem Vater zum Sohne (s. zu V. 44), nicht nur die Möglichkeit zu kommen, die auch verschmäht werden kann. Die von den meisten Auslegern aus dogmatischen Motiven beliebte Abschwächung des δεδομένον in eine bloße Ermöglichung des Kommens, die auch das Nichtkommen frei ließe, hat nicht nur den Wortlaut gegen sich, sondern auch den Zusammenhang. Denn was sollte wohl die Vorhaltung, ohne göttliche Ermöglichung vermöge niemand zu Jesus zu kommen, bedeuten gegenüber solchen, welche tatsächlich schon längere Zeit als ausgesprochene Anhänger Jesu mit ihm wandelten, denen es also an der Möglichkeit der inneren Glaubensentscheidung für ihn wahrlich nicht gefehlt hatte. Vielmehr sagt Jesus zu solchen, welche nur aus eigensüchtiger Selbstbestimmnng zu ihm zu kommen versucht haben, und die

aus eigenem Wollen und Vermögen an ihn zu glauben vorgaben: Euer Vornehmen ist umsonst, und euer Vorgeben ist Unwahrheit. Denn das wirkliche gläubige Zuwirkommen kann nur geschehen unter dem innerlich bestimmenden Einfluß des Vaters, unter welchem ihr nicht steht. Wenn und weil ihr nicht des Vaters seid, seid ihr nicht mein, und könnt auch nicht mein werden. Näheres darüber s. oben zu V. 37.

Nach der Volksspeisung: Gespräch mit den Zwölfen.

(Joh. 6, 66—71.)

In den letzten Worten Jesu an die galiläischen Jünger (V. 64^a u. 65) lag mittelbar eine deutliche Aufforderung für die nicht wirklich Gläubigen unter ihnen, ihr falsches Vorgeben des Glaubens an Jesus fallen zu lassen, und von dem wertlosen Versuch eines äußerlichen Anschlusses an Jesus ohne die rechte Glaubensstellung zu ihm Abstand zu nehmen. Wirklich geschah es (66) infolge dieser Rede des Herrn (ἐκ τούτου wie 19, 12), daß viele seiner Jünger sich von ihm zurückzogen und ferner nicht mehr mit ihm wandelten. Der Ausdruck καὶ οὐκέτι μετ' αὐτοῦ περιεπάτουν macht es zweifellos, daß nicht an ein plötzliches demonstratives Weggehen vieler zu denken ist, sondern an ein allmähliches Sichverlieren. Es wurde sehr viel einsamer um Jesus auf seinen Wanderungen, sein ständiges Jüngergefolge schmolz aus größeren Scharen zu einer kleinen Zahl zusammen. Dann besteht aber ein längerer zeitlicher Zwischenraum zwischen jener Rede Jesu an den weiteren galiläischen Jüngerkreis und dem nun folgenden Gespräch mit den Zwölfen, welches an die Erfahrung des Weggehens vieler anknüpft. Auch der Ort des folgenden Gespräches ist, da Wanderungen Jesu dazwischen liegen, nicht mehr Kapernaum, sondern irgendwelche Station seiner nächstfolgenden Wanderungen. Zeitlich und örtlich stände somit nichts entgegen, wenn es sonst angängig ist, das folgende Gespräch Jesu mit den Zwölfen zu identifizieren mit dem ähnlichen Ge-

spräch in der Gegend von Cäsarea Philippi, von welchem die Synoptiker berichten, Matth. 16, 13 ff. u. Par. Wie dem auch sei, es war noch in der nächsten Zeit nach der Volksspeisung, als Jesus (67) infolge des starken Zusammenschmelzens seiner Jüngergefolgschaft (εἶπεν οὖν) zu den Zwölfen sprach: μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε ὑπάγειν; Die Frage ist auf eine verneinende Antwort angelegt, wörtlich: „Doch nicht auch ihr wollt gehen?" Jesus will ein Nein hören von den Aposteln, eine Versicherung, daß sie nicht gewillt sind zu gehen, sondern zu bleiben. Aber nicht, als suchte er in dieser Versicherung einen Trost für seine Trauer über das Weggehen vieler, zu welchem er selbst den Anstoß gegeben hatte. Nicht im Tone trostbedürftiger Wehmut ist die Frage zu lesen, sondern als kräftige Anregung und Aufforderung an die Zwölfe, ihrerseits klare und feste Stellung zu nehmen zu der rückflutenden Bewegung unter den andern Jüngern. Sie sollen sich darauf besinnen und sollen es aussprechen in freudigem Entschluß und gutem Bekenntnis, daß und warum sie nicht zu den Weggehenden gehören.

So geschieht es auch. Petrus als Wortführer der Zwölfe antwortet (68 u. 69): „Herr, zu wem sollen wir gehen (bei wem Ersatz suchen für das, was du uns bist)? Worte ewigen Lebens (von welchen Kraft ewigen Lebens ausgeht) hast du, und wir haben geglaubt und erkannt (Doppelbezeichnung des gläubigen Erkennens, um die Gewißheit desto stärker hervorzuheben; ebenso, nur umgekehrt 1. Joh. 4, 16), daß du bist der Geweihte Gottes (ὁ ἅγιος τ. θ., nach richtiger Lesart, d. i. der Messias, vgl. Mark. 1, 24)." Mit dem Partiz. Perf. bezeichnet Petrus diese Glaubenserkenntnis als feststehendes Ergebnis ihres gesamten seitherigen Umgangs mit dem Herrn. Aus Kap. 1, 41. 45. 49 wissen wir, daß dieselbe Glaubenserkenntnis einigen von ihnen schon bei ihrer ersten Begegnung mit dem Herrn aufgegangen war mit dem überraschenden Glanze eines plötzlich aufstrahlenden neuen Lichtes.

Damals hatten sie sich auf Grund dieser anfänglichen Glaubenserkenntnis entschlossen, in das Gefolge des Herrn einzutreten. Jetzt hat sich ihnen durch reiche Erfahrung im Umgang mit dem Herrn, worin das Entscheidende die Erfahrung von der Lebenskraft seiner Worte war, dieselbe Glaubenserkenntnis so vertieft und befestigt, daß sie in kritischer Zeit den Gedanken weit abweisen, den Herrn jemals wieder zu verlassen. Wie viele auch wanken und weichen, sie erklären sich unzertrennlich mit Jesus verbunden.

So hat Jesus von diesen Zwölfen durch den Mund des Petrus genau das gehört, was er nach der Form seiner Frage von ihnen hören wollte, und es kann kein Zweifel darüber sein, daß Jesus an diesem Bekenntnis seine Freude hatte. Wenn der Bericht Matth. 16, 13 ff. sich auf denselben Vorgang bezieht, dann hat Jesus das gute Bekenntnis des Petrus auch tatsächlich mit einem Wort der Anerkennung gelohnt, vgl. Matth. 16, 17 ff. Das stände durchaus nicht in Widerspruch mit dem johanneischen Bericht, obgleich unser Evangelist einen solchen anerkennenden Ausspruch des Herrn nicht ausdrücklich mitteilt. Ihm kommt es nur an auf die Feststellung, daß Jesus das erfreuliche Bekenntnis der Zwölfe nicht mit ungemischter Freude und ungeteilter Anerkennung aufnahm, daß vielmehr seiner Freude an ihrem Bekenntnis sich ein bitterer Schmerz zugesellte, und seiner Anerkennung ihres Glaubens eine erschütternde Einschränkung. Die Erwiderung Jesu beginnt mit einer Erinnerung in Frageform (70ᵃ): „Habe nicht ich euch (ἐγὼ ὑμᾶς), die Zwölfe, ausgewählt?“ ἐξελεξάμην steht absolut, ohne Näherbestimmung, zu welchem Zweck und für welche Aufgabe er sie ausgewählt hat. Zu ergänzen ist daher nur, was der Zusammenhang ergibt, er hat sie ausgewählt aus dem weiteren Anhängerkreis, einen besonderen engsten Jüngerkeis um seine Person zu bilden. Dabei bringt die betonte Voran- und Zusammenstellung von ἐγὼ ὑμᾶς noch besonders in Erinnerung, wie sehr diese Wahl ein persön-

licher Akt war, von ihm persönlich ausgehend, und auf sie persönlich gerichtet, daher ein sonderliches Verhältnis persönlichster Art zwischen ihm und jedem einzelnen dieser Zwölfe begründend. τοὺς δώδεκα ist dann nur appositionelle Näherbestimmung zu dem betonten ὑμᾶς. Nicht die Zahlangabe hat den Ton, als wollte Jesus sagen, er habe nicht elf, sondern zwölf erwählt, sondern τοὺς δώδεκα bezeichnet nur die Angeredeten näher als diesen geschlossenen Zwölferkreis, welcher als feststehendes Ergebnis jener Auswahl wie schon lange, so auch jetzt um den Herrn versammelt ist. Denn äußerlich war dieser Kreis der Zwölfe noch ungebrochen, von den ihm Angehörigen hat keiner Jesus verlassen, und nach dem guten Bekenntnis ihres Wortführers Petrus hatte es den Anschein, als sei er auch innerlich ungebrochen und unantastbar. Aber Jesus weiß und spricht es gerade hier gegenüber dem guten Bekenntnis des Petrus, welches er im Namen aller abgelegt hat, zum erstenmal aus, daß es anders ist. Der Erinnerung an den hohen Vorzug, dessen er sie, die Zwölfe, gewürdigt hat, stellt er gegenüber die erschütternde Tatsache (70[b]): „und (dennoch) von euch (ἐξ ὑμῶν, auch hier betont vorangestellt: von euch, diesen Ausgewählten) ist einer ein **Teufel**.“ Das Prädikat διάβολος kann nicht nur heißen, wie verschiedene Ausleger in verschiedener Weise abschwächen: er ist ein Verleumder, oder: ein Angeber, Verräter, oder: ein Widersacher, Feind. Zwar ist die gewöhnliche Bedeutung von διάβολος im profanen Griechisch „verleumderisch, Verleumder“. So auch im Neuen Testament: 1. Tim. 3, 11; 2. Tim. 3, 3; Tit. 2, 3. Aber gerade diese Bedeutung paßt gar nicht auf Judas; denn wir haben nirgends in der evangelischen Geschichte eine Spur davon, daß Judas gegen andere den verleumderischen Ankläger des Herrn gespielt hätte. Dasselbe gilt insofern auch von den verwandten Bedeutungen „Angeber, Verräter“, als die verräterische Angabe, welche Judas später über Jesus machte, nur Ort und Zeit für seine Gefangennehmung betraf, nicht aber den Charakter

einer Anklage, eines διαβάλλειν Ἰησοῦν hatte. Außerdem würde die präsentische Form „er ist ein Verräter" das Undenkbare voraussetzen, daß Judas schon damals sich mit dem Plane seines nachmaligen Verrates getragen hätte. Eher könnte die allgemeine Bedeutung „er ist ein Widersacher, ein Feind" Platz greifen, ein heimlicher Feind im engsten Freundeskreise. Aber diese Bedeutung hat nur in der LXX einen unsicheren Anhalt (s. Esther 7, 4; 8, 1), während διάβολος, abgesehen von den oben angeführten Stellen der Pastoralbriefe, sonst im Neuen Testament, insbesondere auch in den johanneischen Schriften, durchweg Benennung des Teufels ist. Demnach kann hier nur übersetzt werden: er ist ein Teufel. Analog sind diejenigen neutestamentlichen Stellen, in welchen von Menschen gesagt wird, daß sie des Teufels Art haben (ἐκ τοῦ διαβόλου ὄντες), oder, daß sie des Teufels Kinder sind (τὰ τέκνα oder οἱ υἱοὶ τ. διαβ.), vgl. Joh. 8, 44; 1. Joh. 3, 8. 10; Matth. 13, 38. 39; Apg. 13, 10. Dem entspricht genau das Prädikat διάβολός ἐστιν an unserer Stelle. Der Sinn ist nicht dahin zu überspannen: er ist ein leibhaftiger zweiter Satan (Godet), was wenigstens damals gewiß noch nicht zutraf, oder (Luthardt): was der Satan für Gott ist, das ist Judas für Jesus, womit die Bedeutung der Person des Judas allzuhoch eingeschätzt wird. Zu vergleichen ist außerdem gegen solche Übertreibungen die Stelle Matth. 16, 23, wo auch ein Petrus von Jesus Satan gescholten wird, weil ihm eine teuflisch geartete Rede entfahren war. An unserer Stelle bezieht sich freilich die Bezeichnung διάβολος nicht auf eine einzelne Äußerung, sondern auf ein bestimmtes Verhalten des Judas, welches aus dem Kontexte der Erzählung erhellt. Ausdrücklich hatte der Evangelist in V. 64[b] angemerkt, daß Jesus schon bei seinen Worten V. 64[a] u. 65 auch speziell den Judas im Auge gehabt hatte. Aber, während unter der Wirkung dieser Worte des Herrn vieler Herzen offenbar wurden und viele Jesus verließen, war Judas, der sich vor andern hätte getroffen fühlen

müssen, geblieben. Lügnerischer- und heuchlerischerweise hat er trotz jener Worte des Herrn den Schein eines gläubigen Jüngers des Herrn und die Stellung im Kreise der zwölf Vertrauten Jesu festgehalten. Jetzt hat er auch das feierliche Bekenntnis des Petrus mit scheinbarer Zustimmung begleitet. Eben darin beweist er teuflische Art. Denn wenn unter den Knechten der Sünde einer teuflischer ist als die andern, dann ist es der Lügner, vgl. 8, 44 (s. zu d. St.): „Der Teufel ist Lügner und der Vater von Lügnern." Und wenn wiederum unter den Lügnern einer teuflischer ist als die übrigen, dann ist es der Lügenapostel Christi, vgl. in 2. Kor. 11, 13 ff. die Bezeichnung solcher Lügenapostel als Teufelsdiener, welche nur das Vorbild des Teufels nachahmen: „denn er selbst, der Satan, verkleidet sich in einen Engel des Lichtes."

Verschiedene Ausleger machen die verschiedensten Aufstellungen über den besonderen Zweck, welchem diese Antwort Jesu auf das Bekenntnis des Petrus habe dienen sollen. Sie solle beweisen, daß Jesus nicht getäuscht werden konnte, oder sie solle die Frage an die Zwölfe in V. 67 nachträglich rechtfertigen, oder den Petrus als Wortführer aller korrigieren, oder die Apostel insgesamt vor Sicherheit warnen, oder dem Judas ans Gewissen greifen. Aber in erster Linie ist der Ausspruch ein unmittelbarer Ausdruck persönlichen Schmerzes, der einer besonderen Motivierung nicht bedarf. Als Jesus, der den einen Ungetreuen mitten im Kreise seiner Treuesten genau kannte, das scheinbar einmütige Bekenntnis der Apostel hörte, da mischt sich in die Freude seiner Seele ein bitteres Weh, und drängt sich eine Äußerung des Schmerzes auf seine Lippen über den Heuchler unter den Bekennern. Als Äußerung persönlichen Schmerzes kennzeichnet sich der Ausspruch durch die Farbe lebhaften Affektes, die er trägt. Als solche Schmerzensäußerung hat ihn auch der Evangelist nachempfunden. Das beweist der Zusatz, welchen er in V. 71 macht mit dem emphatischen Schlusse, der ein Ausdruck dieser Nach-

empfindung ist: εἷς ἐκ τῶν δώδεκα. Nur wenn wir von der Voraussetzung ausgehen, daß Jesus, darin von allen andern Menschen unterschieden, seine persönlichen Empfindungen niemals vor andern in lauten Worten ausgesprochen hat, ohne auch die Wirkung dieser Aussprache auf die Hörer zu übersehen und solche Wirkung zu wollen (vgl. z. B. 11, 41 f.), dann erst entsteht die Frage: Weshalb hat er in diesem Falle seinen Schmerz nicht in sich verschlossen, sondern ihn ausdrücklich in Worte gekleidet? Wollte er damit wirklich, wie es die gewöhnlichste Annahme ist, die Apostel insgesamt vor falscher Sicherheit warnen? Aber dazu will der Ausspruch gerade in dieser Form „von euch ist Einer ein Teufel" wenig passen. Hätte das Wort Jesu hier schon gelautet wie später (Kap. 13, 21; Matth. 26, 21 u. Par.) „einer unter euch wird mich verraten", dann freilich hätte in Anbetracht der schlummernden Möglichkeiten zu künftigem Bösen in jedes Menschen Brust auch schon hier in jedem einzelnen der Apostel die Gewissensfrage entstehen müssen: Bin ich es (Matth. 26, 22)? Aber von der Aussage „Einer von euch ist ein Teufel", welche nicht auf etwas Zukünftiges, sondern auf einen jetzt schon vorhandenen bewußten Heuchler im Apostelkreise hinwies, konnte sich nur der Eine persönlich getroffen fühlen, den sie wirklich anging. Für die andern Apostel war es nur ein allgemein erschütternder, seinem Inhalt nach kaum faßbarer Ausspruch. Somit kann es nur Judas selbst gewesen sein, welchem Jesus mit dieser Aussprache seines Schmerzes ans Gewissen greifen wollte. Darauf führt auch der schon erwähnte Zusatz des Evangelisten (71): „Er meinte aber Judas usw., denn dieser sollte (scil. wie Jesus wußte durch innere Erleuchtung vom Vater) ihn verraten usw." ἔλεγεν τὸν Ἰούδαν heißt hier kontextmäßig nicht: er sprach so von Judas, wie man zu Anwesenden von einem Abwesenden spricht; aber auch nicht nur: er dachte, als er so sprach, bei sich an Judas, sondern: er meinte mit seiner Rede den Judas, als welcher allein ihn verstehen

konnte und das Wort als von ihm gesagt verstehen sollte. Bei dem Ausspruch des Herrn in V. 64[a] konnte Judas noch wähnen, nicht mitgemeint zu sein; er konnte noch glauben, als einer von den Zwölfen über den Verdacht ungläubiger Gesinnung erhaben zu sein. Dieser Wahn soll ihm endgültig zerstört werden. Judas sollte wissen, daß Jesus ihn durchschaut hatte, und sollte, indem er sich durchschaut sah, gezwungen werden, sich selbst zu durchschauen in seiner diabolischen Heuchelei. So mußte er dann entweder vor sich selbst erschrecken mit heilsamem Schrecken zur Reue und Buße, oder aber mit bewußtem Trotze sich in seiner Heuchelei verstocken, und als ein zeitig Gewarnter durch eigene Wahl und Schuld sein Verhängnis erfüllen. Denn jeder Fortschritt der Verstockung eines Menschen ist nur möglich als erneute Selbstverschließung durch eigene Wahl und Schuld gegen eine neue Möglichkeit der Einkehr und Umkehr. Und zur völligen Verstockung in Feindschaft gegen Gott kann niemand gelangen, an dem nicht vorher Gottes Barmherzigkeit sich erschöpft hat durch immer neues Öffnen und Zeigen einer Möglichkeit der Umkehr. Der göttliche Weg, einen Menschen zu verstocken, ist der, die göttliche Barmherzigkeit an ihm zu erschöpfen. Wenn also Jesus, obgleich er in Judas den künftigen Verräter kennt, ihn dennoch trägt mit liebender Geduld, und ihn zu erschüttern und herumzubringen sucht von seinem bösen Wege, so tut er damit nur, was der Vater selbst ihn gelehrt hat. Mit dem dunkeln Verhängnis über Judas, welches der Vater dem Sohne im voraus gezeigt hat, steht dieses Verfahren Jesu nicht nur nicht in Widerspruch, sondern muß, wenn es nach des Vaters Willen nicht anders sein kann, dazu dienen, dieses Verhängnis zu erfüllen.

Vor dem Hüttenfeste, Gespräch mit den Brüdern Jesu.

(Joh. 7, 1—8.)

Im Frühjahr, kurz vor dem Passahfeste, hatte die Volksspeisung am Galiläischen Meere stattgefunden. Im Herbst desselben Jahres befindet sich Jesus noch immer in Galiläa. Er hat inzwischen seine dortigen Wanderungen fortgesetzt (1), hat auch, wie aus V. 3 erhellt, nicht aufgehört, mit wunderbaren Taten der Heilung denen zu helfen, die seine Hülfe suchten. Jedoch hat er es, wie in V. 4 zu Tage tritt, nicht mehr in der Öffentlichkeit vor großen Volksmengen getan, sondern nur in der Stille mit Vermeidung alles Aufsehens. So kam die Zeit des Laubhüttenfestes heran, das allgemeine Wallfahrtsfest des Herbstes. Als vor dem Passahfeste (s. zu 6, 4. 15) galiläische Volksscharen den Herrn mit Gewalt hatten fortführen wollen nach Jerusalem, um ihn dort zum Messias-König auszurufen, da hatte er sich ihnen entzogen. Vor dem Hüttenfeste tritt wieder eine ähnliche Aufforderung an ihn heran, diesmal zwar nicht mit stürmischer Gewalt von seiten einer erregten Volksmenge, wohl aber in der Form eindringlichen Zuredens von seiten seiner leiblichen Brüder. Sie standen als seine nächsten Blutsverwandten in häufigem Verkehr mit Jesus und seinen Jüngern, blieben so von seinem Tun und Lassen immer unterrichtet, kannten und anerkannten auch die Größe seiner Wundertaten. Dennoch fehlte viel daran, daß sie wirklich an ihn glaubten mit dem unbedingten Vertrauen, welches er forderte (s. V. 5). Vielmehr fühlten sie sich auf-

gebracht über seine Zurückhaltung, insbesondere darüber, daß seine Wundertaten in der Stille geschahen und in Verborgenheit blieben. Statt die Öffentlichkeit zu suchen, schien er sie jetzt, nachdem er es mit den Galiläern fast geflissentlich verdorben hatte, geradezu zu fliehen. So machte er auch jetzt, vor dem Hüttenfeste, keine Anstalt zur Festreise nach Judäa und Jerusalem. Deshalb suchten die Brüder Jesu, ehe sie selbst dorthin aufbrachen, Jesus auf, und drangen mit aller Macht in ihn (3 u. 4): „Mache dich fort von hier und gehe nach Judäa, damit auch (damit es auch geschehe, daß) deine Jünger (Anhänger im weiteren Sinne) deine Werke schauen, die du vollbringst; denn niemand tut etwas (vollbringt Taten) im Verborgenen, und will (doch) selbst öffentlich bekannt sein (ἐν παῤῥησίᾳ wie 11, 54; Kol. 2, 15). Wenn du solche Dinge tust, so offenbare dich der Welt.“ In dieser Rede der Brüder Jesu ist zwar das Hüttenfest nicht ausdrücklich mit Namen genannt. Aber sowohl aus der Vorbemerkung in V. 2, als aus der Antwort Jesu (V. 8) erhellt, daß die Aufforderung μετάβηθι ἐντεῦθεν καὶ ὕπαγε εἰς τὴν Ἰουδαίαν sich ganz speziell auf die Wallfahrt zum bevorstehenden Hüttenfeste bezog. Die Meinung war: Jesus soll die Gelegenheit des Hüttenfestes benutzen, um aus der jetzigen Verborgenheit in Galiläa endlich wieder heraus- und hervorzutreten (daher μετάβηθι ἐντεῦθεν). Er soll sich an der Spitze seiner Jünger und Verwandten zur Festwallfahrt nach Judäa aufmachen, soll dort, wo jetzt ganz Israel zusammenströmte, seine zerstreuten Anhänger aus Nord und Süd wieder an sich ziehen, durch große öffentliche Machttaten sie zu neuer Begeisterung entflammen, vor aller Welt sein Messiastum proklamieren, und damit seine Sache endlich zur sieghaften Entscheidung bringen.

Die Antwort Jesu auf dieses Dringen und Drängen beginnt mit dem Satze (6a): ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔπω πάρεστιν, und endet mit dem Satze (8b): ὁ ἐμὸς καιρὸς οὔπω

πεπλήρωται. Jesus weist also die Aufforderung der Brüder nicht schlechthin und für immer ab, sondern die Pointe seiner Antwort liegt von Anfang bis zu Ende in der Erklärung, daß seine Zeit noch nicht gekommen sei. Es fragt sich, was zu ὁ καιρὸς ὁ ἐμός kontextmäßig zu ergänzen ist. Jedenfalls ist es nicht „die Zeit meines Lebensausganges". Da dem ersten Satz: „meine Zeit ist noch nicht da" sofort der Gegensatz gegenübertritt (6^b): ὁ δὲ καιρὸς ὁ ὑμέτερος πάντοτέ ἐστιν ἕτοιμος (der Ton liegt auf ὁ ἐμός und ὁ ὑμέτερος), so muß die erforderliche Näherbestimmung zu ὁ καιρὸς ὁ ἐμός in der Art auf die Brüder übertragbar sein, daß es heißen kann, für sie sei die betreffende Zeit immer fertig (ἕτοιμος), d. h.: sie ihrerseits können ohne Abwarten eines bestimmten Termins zu jeder Zeit das tun, was Jesus im jetzigen Zeitpunkt noch nicht tun darf. Eben darum läßt sich auch nicht ergänzen, was im Blick auf die nachträglich doch noch erfolgte Reise Jesu (V. 10) oft ergänzt wird: Meine Zeit ist noch nicht da, die beabsichtigte Reise zu diesem Hüttenfeste anzutreten; denn die Gegenüberstellung „eure Zeit ist immer fertig" lautet viel zu allgemein, um nur auf den Termin des Aufbruchs zu dieser bestimmten Einzelreise bezogen zu werden. Siehe dagegen auch unten zu V. 8. Wiederum aus demselben Grunde läßt sich auch nicht aus V. 4 (φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ) ergänzen: Meine Zeit ist noch nicht da, mich der Welt zu offenbaren; denn abermals ist die Gegenüberstellung „eure Zeit, euch der Welt zu offenbaren, ist immer fertig" ganz unmöglich, da von einer Selbstoffenbarung der Brüder Jesu an die Welt in dem Sinne, in welchem sie es von Jesus verlangen, nicht die Rede sein kann. Nur wenn man einen hochfahrend ironischen Klang in die Worte legen dürfte, wäre diese Gegenüberstellung denkbar. Allerdings aber ist es durch das verschiedene Verhältnis zur Welt bedingt, daß Jesus dasjenige noch nicht tun darf, was die Brüder ohne Besinnen jederzeit tun dürfen.

Das zeigt ein Blick auf die folgende Begründung (οὐ δύναται ὁ κόσμος μισεῖν ὑμᾶς κτλ.). Es ist zu beachten, daß das Hinaufziehen zu den großen Tempelfesten Jerusalems als solches eine öffentliche Handlung war, die sich in Gestalt einer Festwallfahrt vor aller Augen vollzog. Zum festlichen Wallfahren nach Jerusalem, sagt Jesus, sei für ihn die Zeit noch nicht gekommen; für seine Brüder dagegen sei die Zeit des Wallfahrens immer fertig, jahraus jahrein, so oft ein Tempelfest zur Wallfahrt ruft. Mittelbar liegt darin, daß die Zeit des Wallfahrens auch für ihn allerdings kommen wird, und daß er schon auf sie wartet. Dann wird er wirklich tun, was seine Brüder jetzt voreilig von ihm begehren, wird in der Tat sich zur Festwallfahrt nach Jerusalem aufmachen, um sich dort als Messias der Welt zu offenbaren und damit seine Sache zur endgültigen Entscheidung zu bringen. Für diesmal aber lehnt er es noch ab, das zu tun, was seine Brüder, weil sie ihresteils es jederzeit tun können, ihm unbedachter Weise schon jetzt zumuten.

Sie haben nämlich dabei ganz außer acht gelassen, wie anders die Welt zu ihm steht, als zu ihnen (7): „Nicht kann die Welt Haß hegen gegen euch, mich aber haßt sie, weil ich (ἐγώ, mit Betonung, s. unten) Zeugnis ablege von ihr, daß ihre Werke böse sind." ὁ κόσμος ist auch hier, wie überall, wo es nicht die Naturwelt ist, die Menschenwelt als solche und als Ganzes (nicht nur ein Bruchteil), nur kommt sie im Gegensatz zu andern Stellen, wo sie Objekt des göttlichen Liebeswillens ist (z. B. 3, 16 f.), hier und in ähnlichen Stellen in Betracht nach der ihr eigenen natürlichen Sinnes- und Willensrichtung, welche Gott feindlich ist. In dieser Eigenschaft gilt von ihr: Sie kann keinen Haß hegen gegen solche, welche, wie damals die Brüder Jesu (s. V. 5), dem inneren Zusammenhang mit ihr noch nicht entnommen sind, sondern als ihr Gleichgesinnte ihr noch zugehören (vgl. 15, 19; 1. Joh. 4, 5). Darum

haben die Brüder Jesu ihresteils mit dem Haß der Welt nicht zu rechnen. Ganz anders Jesus selbst. Ihm steht die Welt mit entschlossenem Haß gegenüber; sie haßt ihn deshalb, weil er, was kein anderer wagt (in diesem Sinn das betonte ἐγώ), ohne Scheu und Schonung offenes Zeugnis ablegt gegen die Bosheit ihres Tuns und Treibens. Die Präsensformen μισεῖ und μαρτυρῶ kennzeichnen den bestehenden Kriegszustand zwischen der Welt und Jesus als das schon unabänderlich feststehende Ergebnis seines bisherigen öffentlichen Wirkens. Zwar ist er nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern zu retten (3, 17). Aber um das zu tun, hat er von Anfang an ihr die Bosheit ihrer Werke offen vorhalten müssen, und kann seinerseits von diesem Zeugnis niemals abgehen. Sie aber hat in geflissentlichem Trotz sich gegen solches Zeugnis verstockt, in feindseligem Haß sich gegen die Person des Zeugen erbittert, und steht ihm nun in unversöhnlicher Todfeindschaft gegenüber, auf die Gelegenheit lauernd, ihren Haß an ihm zu kühlen. Bei dieser Lage der Dinge bedeutet die nächste Festwallfahrt Jesu nicht, wie seine Brüder es sich vorstellen, einen entscheidenden Erfolg Jesu bei der Welt, sondern, da weder Jesus von seinem Zeugnis gegen die Welt, noch die Welt von ihrem Haß gegen Jesus lassen wird, seinen entscheidenden letzten Konflikt mit der Welt. Weil für diesen letzten Konflikt die Stunde Gottes noch nicht geschlagen hat, ist auch die Zeit Jesu zum Festwallfahren noch nicht gekommen. Daher nun die direkte Aufforderung an die Brüder, welche mittelbar schon in V. 6^b eingeschlossen war (8^a): ὑμεῖς ἀνάβητε εἰς τὴν ἑορτήν, und die jetzt ebenso direkt ausgesprochene Ablehnung des eigenen Hinaufziehens (8^b): ἐγὼ οὐκ (oder οὔπω, nach vielen Zeugen, aber gegen ℵ D) ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην. Zu beachten ist im zweiten Satze ταύτην nach τὴν ἑορτ., was im ersten Satze fehlt. Während die Brüder, für welche immer Wallfahrtszeit ist, aufgefordert werden, zum bevorstehenden Feste hinaufzuziehen

wie zu andern, unterscheidet Jesus für sein eigenes Hinaufziehen zwischen diesem und einem andern künftigen Feste. Die Wallfahrt schon zu diesem Feste lehnt er ab: „Ich meinesteils ziehe nicht (oder: noch nicht) zu diesem Feste hinauf." Der Sinn bleibt sich also gleich, ob οὐκ oder οὔπω gelesen wird. Auch im letzteren Falle würde keineswegs verstanden werden können, wie hier wiederum im Blick auf V. 10 oft versucht wird: Brecht ihr schon jetzt zum bevorstehenden Hüttenfeste auf, ich tue es jetzt noch nicht, aber später. Das entspricht weder dem Wortlaut des ersten Satzes, wo ein betontes „schon jetzt" eingetragen, noch dem des zweiten, wo das betonte ταύτην nach εἰς ἑορτ. übersehen wird. Seinen Abschluß findet dann der ablehnende Bescheid Jesu in der Begründung (8c): „weil meine Zeit noch nicht erfüllt ist." Damit lenkt Jesus am Schluß zu dem Anfang zurück. Denn natürlich muß ὁ ἐμὸς καιρός hier in derselben Weise vervollständigt werden wie in V. 6. Es ist auch hier nicht ohne weiteres „die Zeit meines Lebensausganges", sondern „die Zeit meines Wallfahrens". Nur läßt der feierliche Ausdruck οὔπω πεπλήρωται, nachdem inzwischen der Aufschub seines Festwallfahrens durch den auf ihn wartenden Haß der Welt motiviert worden ist, das Bewußtsein des Herrn deutlich durchblicken, daß die betreffende Festfahrt, wenn er sie wirklich antreten wird, seine Todesreise sein wird. Deshalb steht ihr vorbestimmter Zeitpunkt ihm hier vor der Seele als der Endpunkt eines Zeitraums, der noch nicht voll ausgemessen, als ein Ziel, welches noch nicht voll erreicht ist. Über das Verhältnis dieser Antwort Jesu an die Brüder zu V. 10 siehe das Folgende.

In der Woche des Hüttenfestes: Lehrreden im Tempel.

(Joh. 7, 14—24; 28—29; 33—34.)

Die Bemerkung des Evangelisten (9) ταῦτα δὲ εἰπὼν αὐτοῖς (oder nach ℵ D: αὐτὸς) ἔμεινεν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ gehört nicht als Abschluß zu dem Abschnitt V. 1—8, sondern in enger Verbindung mit V. 10 als Einleitung zu der nun folgenden Mitteilung von Zeugnissen Jesu während desselben Laubhüttenfestes, zu welchem hinaufzuziehen Jesus seinen Brüdern abgeschlagen hatte. Wäre von dem betreffenden Feste nichts weiter zu berichten, dann hätte es auch keiner besonderen Bemerkung über das Zurückbleiben Jesu in Galiläa bedurft. Da aber der Evangelist gerade von diesem Feste und dem sich daran noch anschließenden Aufenthalte Jesu in Jerusalem sehr viel zu berichten hat, so muß er zunächst darüber Aufschluß geben, wie es kam, daß Jesus ungeachtet jener bedeutsamen Abweisung seiner Brüder dennoch inmitten der Festwoche in Jerusalem auftauchte. Zu diesem Zweck erzählt er (9), Jesus sei zwar (scil. als seine Brüder sich der allgemeinen Festfahrt anschlossen) in Galiläa zurückgeblieben; „als aber (10) seine Brüder hinaufgezogen waren zum Feste, alsdann ging auch er hinauf, nicht öffentlich, sondern wie im geheimen (ὡς ἐν κρυπτῷ)," d. h. er reiste mit Vermeidung alles Aufsehens so ganz in der Stille, als gelte es einen heimlichen Weg. Durch diese Kennzeichnung unterscheidet der Evangelist die jetzt stattfindende Reise scharf und bestimmt von der früher ab-

gelehnten Festfahrt, so zwar, daß er die anscheinende Divergenz zwischen der früheren Erklärung Jesu und seinem jetzigen Handeln damit als völlig aufgeklärt ansieht. Daher ist es im Sinne des Erzählers überflüssige Mühe, wenn die Ausleger andere Vermittlungen heranziehen zu müssen glauben, z. B.: Jesus habe inzwischen einen ganz neuen Entschluß gefaßt; oder, da Jesus (s. zu 5, 19) nie etwas tat ohne Anregung und Anweisung von oben, er habe inzwischen eine neue innere Weisung von seinem Vater erhalten. Dabei bliebe bestehen, daß er jene ganz bestimmte Ablehnung nicht in vollem inneren Kontakte mit seinem Vater, sondern voreilig ausgesprochen hätte. So kann es unser Evangelist nicht gedacht haben. In seinem Sinne schließt vielmehr wie hier deutlich zu Tage tritt, die frühere Ablehnung der öffentlichen Festfahrt (beachte bisher die stehende Formel *ἀναβαίνειν εἰς τὴν ἑορτήν*, V. 8ᵃ, 8ᵇ, 10ᵃ) ein späteres *ἀναβαίνειν ὡς ἐν κρυπτῷ*, eine private Jerusalemreise Jesu während der Festwoche, als die Wege wieder einsam waren, keineswegs aus. Für uns entsteht daraus nur eine Bestätigung, daß wir sowohl das Begehren der Brüder wie die ablehnende Antwort Jesu im Sinne des Evangelisten richtig verstanden haben.

Inzwischen hatte in Jerusalem das Fest seinen Anfang genommen ohne Jesus. Zwar war er, nachdem er beim Passahfeste dieses Jahres gefehlt hatte, zum Hüttenfeste bestimmt erwartet worden, und (11) die jüdischen Obern hatten nicht verfehlt, allerwärts nach ihm zu forschen und zu fragen: „Wo ist jener Mensch?“ Aber sie hatten damit nur erreicht, daß (12) in den Volksmengen um so mehr und um so eifriger über ihn gesprochen wurde, Günstiges und Ungünstiges. Nur (13) wagte niemand öffentlich von ihm zu reden, aus Scheu vor den jüdischen Oberen, die das allgemeine Interesse für die Person Jesu übel vermerken würden.

So war bereits die Mitte der Festwoche herangekommen, als (14) Jesus im Tempel erschien und anfing zu lehren. Denn

daß Jesus im Tempel, wo er nicht mehr unbekannt konnte bleiben wollen, sich der Ausübung des Lehrerberufes widmete, steht nicht im Widerspruch, sondern im Einklang mit seiner Ablehnung der von den Brüdern ihm zugedachten Rolle des mit öffentlichen Mirakeln auftretenden Messiasprätendenten (vgl. V. 4). Nachdem es ihm gelungen war, ohne Aufsehen Jerusalem und den Tempel zu erreichen, fing er an, vermutlich in einer der Tempelhallen, zu lehren nach der Weise der berufsmäßigen Lehrer Israels, die im Tempel Lehrvorträge hielten. Aber in der Volksgruppe, welche seinem Lehrvortrage lauschte, waren (15) bald auch wieder die feindseligen „Juden" (Oberen und Führer der jerusalemischen Judenschaft) zur Stelle, um ihm entgegenzutreten und die Wirkung seines Lehrens beim Volke zu beeinträchtigen. Zu diesem Zwecke stellten sie sich verwundert und sprachen (*ἐθαύμαζον . . . λέγοντες*): *πῶς οὗτος γράμματα οἶδεν μὴ μεμαθηκώς;* Denn *θαυμάζειν* steht hier nicht im Sinne des Bewunderns. Einer Bewunderung des Lehrens Jesu, wenn die „Juden" sie wirklich momentan gefühlt hätten, würden diese Todfeinde des Herrn (s. V. 19) doch nimmermehr vor den Ohren des Volkes lauten Ausdruck gegeben haben. Vielmehr steht *θαυμάζειν* hier ebenso wie V. 22; 5, 28 u. ö. im Sinne des anstoßnehmenden Sichverwunderns. Die Meinung ist nicht: „Wie trefflich kennt dieser die Schriften usw.," sondern: „Wie will dieser in den Wissenschaften bewandert sein (*τὰ γράμματα*: litterae, vgl. Apg. 26, 24), da er sie doch nicht studiert hat!" Vorausgesetzt ist, daß niemand zum Lehren in Israel qualifiziert sei ohne schulmäßige Kenntnis der überlieferten Theologie. Die Äußerung enthält also gegen Jesus den Vorwurf, daß er als unbefugter Pfuscher an Stelle der alleinberechtigten überlieferten Gelehrtenweisheit nur eigene Einfälle vorbringe und für Weisheitslehre ausgebe.

Diesen Vorwurf beantwortet Jesus mit der Erklärung (16): *ἡ ἐμὴ διδαχὴ οὐκ ἔστιν ἐμή, ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός*

με. In dieser pointierten Gegenüberstellung ἡ ἐμὴ . . . οὐκ ἔστιν ἐμή ist ἡ ἐμὴ διδ. nicht nur „die Lehre, welche ich vortrage", sondern „die mir eigene Lehre". Jesus räumt damit ein, daß er allerdings nicht die überlieferte Schulweisheit, sondern Eigenes lehrt. Aber, so sagt er: „**Die mir eigene Lehre ist nicht mein eigen, sondern gehört dem an, welcher mich gesandt hat.**" Sie ist nicht Produkt seines eigenen Erfindens und Ersinnens, sondern Lehre des Gottes, welcher ihn, Jesus, in die Welt gesandt hat, um durch seinen Mund zu den Menschen zu reden. Somit ist seine Lehre freilich nicht etwas, was er von Menschen gelernt hat, noch weniger aber eine Lehre auf eigene Hand, aus eigenen Gedanken geschöpft und eigene Interessen verfolgend; sondern alles, was er redet, sind Worte Gottes, und alles, was er lehrt, hat er unmittelbar empfangen von seinem göttlichen Sender.

Daß dem so sei, dafür beruft sich Jesus diesmal nicht, wie z. B. 5, 36 u. ö. auf seine Werke als Beglaubigung seiner göttlichen Sendung. Er bleibt hier ganz in der bescheidenen Rolle des Lehrers. Nicht seiner Person, sondern zunächst nur seiner Lehre gilt darum der folgende Ausspruch (17): „**Wenn jemand den Willen hat, seinen** (meines göttlichen Senders) **Willen zu tun, so wird er erkennen in betreff der Lehre** (welche ich führe), **ob sie von Gott ist, oder** (ob) **ich selbst von mir aus rede** (ἐγὼ ἀπ' ἐμαυτοῦ)." θέλειν ποιεῖν τι heißt nicht „den Versuch machen", sondern „den Willen haben", etwas zu tun. Es ist nicht die Rede von einem praktischen Versuch, den göttlichen Willen auszuführen, sondern von der menschlichen Willensgesinnung, welche auf die Ausführung des göttlichen Willens gerichtet ist, von dem menschlichen θέλειν des göttlichen θέλημα. Schon darum kann der Sinn nicht der sein, welcher häufig, besonders in der praktisch-erbaulichen Auslegung und Verwertung, hier gefunden wird: Wer nur ernstlich versucht, den Willen Gottes, so wie ich ihn lehre, tätig zu erfüllen, der wird

dabei die göttliche Kraft meiner Lehre erfahren und damit ihres göttlichen Ursprunges gewiß werden. Um diesen Gedanken auszudrücken, müßte auch der Nachsatz anders lauten, nämlich nicht: er wird erkennen, ob meine Lehre von Gott ist, oder von mir selbst, sondern: er wird erkennen, daß meine Lehre von Gott ist. So wie die Worte lauten, ist vielmehr die Gesinnung gekennzeichnet, welche allein aber auch unfehlbar befähigt zum Urteil über die Frage, ob die Lehre Jesu göttlich ist oder nicht. Der Wille Gottes, auf dessen Tun der menschliche Wille gerichtet sein muß, ist dann nicht irgendwie näher zu bestimmen. Er ist nicht das Gebot des Glaubens an Jesus (z. B. Augustin, Luther nach 6, 29), oder der sittliche Inhalt der Lehre Jesu (z. B. Reuß u. a.), denn die Gewilltheit, an Jesus zu glauben, oder die Gebote Jesu zu erfüllen, schließt ein Urteil über die Göttlichkeit seiner Lehre schon ein; auch ist nicht zu denken an das Gesetz Mosis oder den in Gesetz und Propheten geoffenbarten Gotteswillen (z. B. Bengel, Hengstenberg), so daß die betreffende Gewilltheit sich nur bei Israeliten oder Proselyten finden könnte (vgl. Hengstenberg); sondern gemeint ist die menschliche Herzensbereitschaft, den Willen Gottes zu tun, wo und auf welche Weise immer er erkennbar wird, wie sie sich findet bei allen aufrichtigen Seelen, die aus der Wahrheit (18, 37) oder aus Gott sind (8, 47), und dem göttlichen Zuge folgend (6, 44) die Wahrheit tun (3, 21). Für die damaligen Hörer freilich lag der Wille Gottes vor in Gesetz und Propheten, aber der Spruch ist, worauf auch das Futurum γνώσεται hindeutet, ein allgemeingültiger Satz, welcher über die Situation des Augenblicks weit hinausgreifend für alle Zukunft gilt: Nur wer den Willen hat, das Göttliche zu tun, besitzt damit die Fähigkeit, das Göttliche zu erkennen. Wo der menschliche Wille dem göttlichen widerstrebt, da wird die Lehre Jesu, weil sie den menschlichen Willen für Gott in Anspruch nimmt, als etwas Feindliches empfunden, und dadurch das absprechende

Urteil hervorgerufen, Jesus habe nur von sich aus geredet. Wo dagegen der menschliche Wille dem göttlichen zugewendet ist, da kann das Urteil, ob die Lehre Jesu von Gott, oder eigenmächtige Erfindung ist, nicht fehlgehen, weil sie sich dem Gott suchenden Herzen innerlich bezeugt als die reine Offenbarung des Wesens und Willens Gottes, und als der sehnlich gesuchte Weg, in Einklang mit dem göttlichen Willen zu kommen.

In der damaligen Diskussion bedeutete dieser Ausspruch eine Berufung Jesu von dem absprechenden Urteil der feindseligen „Juden" an die in der zuhörenden Volksmenge etwa vorhandenen, aufrichtig Gott suchenden Seelen. Sie sollen dem Eindruck vertrauen, welchen die Lehre Jesu auf ihr redliches Gewissen macht, und sich in ihrem Urteil nicht beirren lassen durch den Vorwurf der „Juden", daß er ohne Schule und Beruf nur ein Lehrer der Eigenmacht sei. Auch die Sätze, welche nun in V. 18 folgen, sollen nicht etwa, wie gewöhnlich gesagt wird, einen neuen Beweis bringen, daß Jesus nicht von sich selbst aus redet, nachdem doch vorher ein erster Beweis dafür gar nicht erbracht, sondern nur von den verblendeten Gegnern Jesu an das Urteil der allein Urteilsfähigen appelliert ist. Vielmehr wollen die folgenden Sätze allen Aufrichtigen im zuhörenden Volke die Wahl erleichtern zwischen den widersprechenden „Juden", welche die menschliche Schulung und Autorität für sich haben, und zwischen Jesus, der für sich allein, nur im Namen seines göttlichen Senders auftritt. Damit es für jeden, der sehen will, klar werde, auf welcher von beiden Seiten die Wahrheit und Gerechtigkeit ist, stellt Jesus zunächst die Regel auf (18ª): *„Wer von sich aus redet, der sucht die eigene Ehre."* Das ist eine schlechthin allgemeine Sentenz. Sie ruht auf dem im Volke der Offenbarung feststehenden Axiom, daß kein menschlicher Lehrer befugt und befähigt ist, von sich aus die Menschen religiös zu belehren, vielmehr jeder menschliche Lehrer nur als das übermittelnde Werkzeug einer hinter ihm stehenden göttlichen Offenbarungsautorität zum Lehren

berufen ist. Ein Lehrer, welcher seine Lehre dennoch aus dem Eigenen nimmt oder Eigenes in sie einmischt, der sucht in Widerspruch mit seiner Lehrerpflicht die eigene Ehre auf Kosten der Instanz, von welcher sein Lehrauftrag stammt. Diese erste allgemeine Sentenz ist noch nicht auf direkte Anwendung angelegt. Dagegen ist der nun folgende zweite Satz, obgleich auch allgemein gehalten, doch so geformt, daß er zur Anwendung auffordert (18[b]): „**wer aber sucht** (nicht die eigene Ehre, sondern) **die Ehre dessen, welcher ihn sandte, dieser** (οὗτος: nur dieser und kein anderer) **ist wahr** (wahr und echt als Lehrer) **und Ungerechtigkeit** (Unrechtes und Pflichtwidriges) **ist in ihm** (in ihm als Lehrer, in seiner Ausübung des Lehrerberufes) **nicht vorhanden.**“ Der Satz ist als Kehrseite des ersten eingeführt, insofern sich die Rede nun demjenigen Lehrer zuwendet, der das Gegenstück des vorher bezeichneten ist. Inhaltlich bringt er aber nicht nur die Kehrseite, sondern eine rückschließende Folgerung aus dem ersten Satze, wobei Subjekt und Prädikat sich vertauschen. Wenn nämlich bei einem Lehrer das Reden aus Eigenmacht sich deckt mit dem Suchen eigener Ehre, so folgt rückwärts, daß derjenige Lehrer, welcher keine Ehre für sich, sondern allein die seines Senders sucht, nicht von sich aus redet (womit er ja die eigene Ehre suchen würde), sondern echtes Organ der Offenbarungsautorität ist, in deren Namen er lehrt, und treuer Vermittler der Offenbarungswahrheit, welche zu lehren ihm befohlen ist. So sagt Jesus in erster Linie behufs Anwendung dieser Regel auf ihn selbst. Denn daß er keine Ehre für sich, sondern nur die Ehre seines Vaters im Himmel suchte, diese Tatsache lag für jeden, der sehen wollte, so offen ausgeprägt vor, daß von hier aus sogar vielen ein Anstoß erwuchs für den Glauben an sein Messiastum (s. oben V. 3 u. 4). Hier war also für alle aufrichtigen Seelen die Anwendung des Urteils unmittelbar gegeben: οὗτος ἀληθής ἐστιν καὶ ἀδικία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν, — und damit die Verdächtigung der Juden, daß Jesus ein un=

befugter Lehrer auf eigene Hand sei, schlagend zurückgewiesen. Aber die Bedeutung des nachdrücklichen οὗτος ist damit nicht erschöpft. Es hat auch polemische Beziehung und ausschließende Kraft. So offensichtlich es bei Jesus war, daß er keine Ehre für sich suchte, ebenso offenkundig war das Ehre Suchen und Nehmen der schwache Punkt seiner Gegner (s. zu 5, 44). Insbesondere konnte es keinem, der nur sehen wollte, verborgen bleiben, daß ihre Feindseligkeit gegen Jesus wurzelte in ihrer Sorge um die eigene Macht- und Ehrenstellung in Israel. Wenn also das Suchen eigener Ehre unbedingt ausschloß von dem Urteil οὗτος ἀληθής ἐστιν κτλ., dann waren sie jedenfalls ausgeschlossen.

Aber, wie ehrgeizig sie auch waren, — konnte man ihnen wirklich vorwerfen, daß sie nicht die Ehre der göttlichen Autorität suchten, in deren Namen sie Israel lehrten? Personifiziert war diese Autorität in der Person des Moses als des gottgesandten Stifters und Gesetzgebers der israelitischen Theokratie. Als Emissäre des Moses, die berufenen Organe seiner Autorität, saßen sie auf dem Lehrstuhl Mosis (Matth. 23, 2), und wußten wirklich den Schein zu erwecken, als ob ihr Eifern um die eigene Ehre doch nur geschähe zu Ehren dessen, der sie sandte, als ob sie somit in der Ausrichtung ihres Lehramtes dennoch „wahr" seien und „kein Unrecht an ihnen". Nur von hier aus versteht sich klar, wie Jesus, nunmehr wieder in direkter Wendung an die anwesenden feindlichen Juden, hier auf Moses als ihren Gesetzgeber kommt (19^a): οὐ Μωϋσῆς ἔδωκεν ὑμῖν τὸν νόμον; — und auf die scharfe Anklage (19^b): καὶ οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ποιεῖ τὸν νόμον, — die sich sofort verdichtet zu der offenen Bloßlegung des sie erfüllenden tödlichen Hasses (19^c): τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι; Verschiedene Ausleger haben die verschiedensten Versuche gemacht, den vermeintlich schwierigen inneren Zusammenhang dieser Sätze mit dem Vorhergehenden aufzuklären; andere haben an einem solchen Zusammenhang ganz

verzweifelt. Aber der Fehler liegt nur an dem Übersehen der doppelseitigen Anwendung, für welche die Regel in V. 18[b] bestimmt war, nämlich nicht auf Jesus allein, sondern ebenso auch auf seine Gegner. Sobald diese Regel richtig verstanden wird als ein Maßstab der Prüfung für die Urteilsfähigen unter den Anwesenden, welcher von beiden Teilen, Jesus oder seine Angreifer, als Lehrer „wahr" sei und „kein Unrecht an ihm", so liegt auch der Zusammenhang von V. 19 mit V. 18 schon klar zu Tage. In wenigen kurzen, wuchtigen Sätzen, die wie moralische Keulenschläge fallen, werden nun die „Juden" dessen überführt, daß sie die δόξα ihres Senders, um die sie zu eifern vorgeben, in Wirklichkeit durch ihr Verhalten schädigen und schänden. Wäre nämlich ihr Eifer für die Autorität Mosis wirklich echt, so müßte sich das vor allem beweisen an ihrem persönlichen Verhalten zu dem, was sie an Lehre und Vorschrift von Moses besitzen, d. h. an dem Gesetze. Diesen Übergang von der Person des Moses, welche schon bei Aufstellung der Regel V. 18[b] in den Gesichtskreis getreten ist, zu dem Gesetz des Moses vollzieht zunächst die Frage: „Hat nicht Moses euch das Gesetz gegeben?" Als dauernd fortwirkende Offenbarungsautorität angesehen, ist Mosis Person identisch mit seinem Gesetz. Das Gesetz aber, das liegt in seiner Natur, fordert als die Ehre, die ihm gebührt, von seinen Anhängern und Vertretern in erster Linie den Eifer persönlicher Gesetzeserfüllung, es will getan sein. Wie steht es damit bei ihnen? „Und keiner von euch tut (ποιεῖ hat den Ton) das Gesetz!" An die sadduzäische Laxheit in der Beobachtung des Gesetzes ist hier nicht zu erinnern. Die dem Lehren und Tun des Herrn persönlich auflauernden und feindlich widersprechenden Juden sind hier wie überall, wo die Sadduzäer nicht ausdrücklich eingeführt sind (z. B. Matth. 16, 1; 22, 23), als pharisäisch gesinnte Gesetzeseiferer gedacht. Vielmehr liegt die Pointe gerade darin, daß Jesus den demonstrativen Eiferern um das Gesetz das

wirkliche Tun des Gesetzes abspricht. Moses und sein Gesetz mit großen Worten zu preisen und andern anzupreisen, darin wetteifern sie alle; aber den Eifer, auf den es ankommt, den Eifer des eigenen Tuns, besitzt keiner. Sachlich ist zu vergleichen Kap. 5, 42, wo Jesus diesen Eiferern die Nichterfüllung des Hauptgebotes 5. Mos. 6, 5 schon ins Angesicht vorgehalten hat. Besonders aber auch Matth. 23, 2 ff., wo Jesus ganz wie hier die auf Mosis Lehrstuhl Sitzenden anklagt (V. 3): *λέγουσιν ... καὶ οὐ ποιοῦσιν*. Alles, was sie wirklich tun, tun sie nur (ebendort V. 5—7) aus selbstischem Ehrgeiz, und (V. 23) lassen dahinten das Schwere vom Gesetz, das Recht, die Barmherzigkeit und die Treue, voll wie sie sind (V. 28) von Heuchelei und *ἀνομία*. Insbesondere ist auch zu beachten, wie dort diese Anklagen auf Nichttun des Gesetzes schließlich gipfeln in der Beschuldigung (Matth. 23, 31 ff.), daß sie die gleichgesinnten Söhne ihrer Väter sind, welche die Propheten getötet haben, und in der Voraussagung, daß sie das Maß der Blutschuld ihrer Väter voll machen werden. Denn ähnlich ist das Verhältnis hier zwischen der allgemeinen Anklage auf Nichttun des Gesetzes und der dann unmittelbar einfallenden scharfen Schlußfrage: „Was sucht ihr mich zu töten?“ Die allgemeine Anklage verwandelt sich unversehens in eine ganz bestimmte Vorhaltung, in der sie gipfelt, welche aber hier zugleich dazu dient, den Angeklagten jede Widerrede abzuschneiden. Gegen jene allgemeine Anklage mochten sie noch Ausflüchte suchen und finden; nicht aber gegenüber dieser unerwarteten Frage, die mit grellem Blitzlichte in das Dunkel ihres Inneren hineinleuchtend, ihren Todeshaß und ihre Mordpläne gegen Jesus plötzlich vor allem Volke ans Licht zog. Von dieser plötzlichen Frage getroffen müssen sie wie auf der Tat ertappte Verbrecher vor Jesus verstummen (s. V. 26[a]) als prophetenmörderische Frevler an dem Gesetze, dessen Lehrer sie sein wollten.

Dem Leser des Evangeliums ist es aus Kap. 5, 16. 18 bekannt, daß die jüdischen Oberen schon seit der Heilungstat Jesu in Bethesda und seinen daran sich anschließenden Selbstzeugnissen sich mit der Absicht trugen, ihn zu töten. Unter den Eingesessenen der Hauptstadt Jerusalem, die mit den regierenden Kreisen dauernde Fühlung hatten, waren (s. V. 25) diese Absichten auch nicht unbekannt geblieben. Aber auf das von auswärts zugeströmte zuhörende Volk wirkte die plötzliche Frage an die „Juden" τί με ζητ. ἀποκτεῖναι, wenn auch in anderer Weise, nicht weniger überraschend, als auf die Betroffenen selbst. Die Erregung zu malen, welche die unerwartete Anklage in der unwissenden Menge hervorrief, dazu dient (20) der Bericht von dem Rufe ungläubigen Entsetzens, der sich aus dem Volke erhob: „Besessen bist du! Wer sucht dich zu töten?" Jesus indessen läßt nun diesen besonderen Gegenstand fallen. Soweit die Zweifel des Volkes an der Wahrheit seiner Anklage eine Antwort bedurften, war das sichtliche Verstummen der Betroffenen Antwort genug. Die nun folgende Erwiderung des Herrn nimmt darum keinen Bezug mehr auf die Absicht der „Juden", ihn zu töten; die Rede richtet sich jetzt auch nicht mehr, wie viele Ausleger wollen, an die anwesenden „Juden", welche seine Lehr-Befähigung und -Befugnis angegriffen hatten (V. 15), sondern an das Volk, aus dessen Mitte der eben berichtete Ruf gekommen war. Das liegt zwar nicht notwendig in ἀπεκρίθη, was auch allgemein bedeuten kann: Jesus nahm hierauf wieder das Wort, — wohl aber in dem mit ἀπεκρίθη verbundenen καὶ εἶπεν αὐτοῖς, was die Richtung der Rede an den eben zu Worte gekommenen ὄχλος zweifellos feststellt. Auf die soeben aus der Menge laut gewordenen Rufe hin wendet sich Jesus wieder an die gesamte Zuhörerschaft, um sein unterbrochenes Lehren des Volkes (s. V. 14) fortzusetzen, nur jetzt in einer Richtung, welche durch den unterbrechenden Ausfall der anwesenden „Juden" auf sein Lehren und durch seine Antwort darauf an die Hand

gegeben war. Durch diese Episode war der Bruch, der sich schon bei seinem letzten Besuch eines Tempelfestes zwischen Jesus und den jüdischen Oberen vollzogen hatte, sofort wieder in öffentliche Erscheinung getreten, und damit die Erinnerung an die Heilung des Kranken zu Bethesda erneuert, welche damals zu diesem Bruch den Anlaß gegeben hatte. Jene Tat Jesu, obgleich sie ohne alles Aufsehen geschehen war (s. zu 5, 13), war damals allgemein bekannt geworden durch das Aufheben, welches die Hierarchen von ihr machten als von einer groben Sabbatverletzung, und war seitdem beständig gegen Jesus ausgebeutet worden, um ihm den Makel eines Sabbatschänders anzuhängen. Deshalb greift Jesus, nachdem er den jetzigen neuen Angriff der Juden auf der Stelle siegreich abgewehrt hat, nunmehr auf jene älteren Vorgänge zurück, um sich auch über den Vorwurf der Sabbatverletzung gegenüber dem Volke lehrend auszusprechen.

Er stellt zunächst das allgemeine Befremden fest, welches sich an jene Tat seines letzten Festbesuches geknüpft hat (21): „**Ein einziges Werk** (*ἓν ἔργον*) **habe ich getan, und ihr seid alle in Verwunderung** (*θαυμάζειν* von anstoßnehmender Verwunderung wie oben in V. 15) **seinetwegen,**“ scil. wegen dieses einzigen Werkes. Denn so ist *διὰ τοῦτο* (fehlt nur in ℵ) rückwärts noch zu V. 21 zu ziehen, wo es mit nichten überflüssig ist, sondern zur Verstärkung der Betonung dient, daß diese Eine Tat Jesu hingereicht hat, allgemeines Befremden und Mißtrauen gegen ihn hervorzurufen. Die Verbindung *θαυμάζειν διά τι* wäre auch ohne anderweiten Beleg (s. jedoch Mark. 6, 6) ebenso natürlich und einwandfrei wie *θαυμ. ἐπί τινι* (Luk. 2, 33; 4, 22 u. a.) oder *περί τινος* (Luk. 2, 18). In *ἓν ἔργον ἐποίησα* liegt also nicht, daß Jesus bisher nur Ein Wunder getan habe, was selbst wenn es auf den Boden Jerusalems beschränkt würde, mit 2, 23 (s. auch 5, 36) in Widerspruch stände; sondern das betreffende Werk Jesu ist als diese Eine konkrete Handlung dem allgemeinen Aufsehen gegenübergestellt, welches einzig von daher

entstanden ist. Mit wie großem Unrecht sie aber wegen dieses Einen Werkes sich aufregen, das zeigt Jesus nun dadurch, daß er für das angefochtene Recht jenes Sabbatwerkes keinen geringeren als Moses zum Schutzzeugen aufruft. Denn mit vollem Nachdruck tritt nun der Name des Moses an die Spitze des folgenden Satzes (22): „Moses (derselbe Moses, der euch höchste und letzte Autorität ist) hat euch die Beschneidung gegeben," scil. das Gebot, jedes männliche Kind am achten Tage seines Lebens zu beschneiden. Der starke Nachdruck, welcher so auf den Namen des Moses fällt, wird ganz grundlos verwischt, und willkürlich Schwierigkeit geschaffen, wenn mit der rezipierten Versabteilung (nach zahlreichen Kodizes und vielen, besonders älteren Auslegern) *διὰ τοῦτο* nicht zu dem vorigen Satze (s. oben), sondern zu diesem gezogen wird. Denn hinter *διὰ τοῦτο* dann eine Ellipse anzunehmen, etwa *δ. τ. λέγω ὑμῖν* oder *δ. τ. οἴδατε* (s. z. B. Winer 7, 3), das ginge wohl an vor einer autoritativen Eröffnung oder emphatischen Versicherung, nicht aber hier vor einer lehrhaften Deduktion, welche die betreffende Materie den Hörern zur eigenen Beurteilung vorlegt. Ohne solche Ellipse aber läßt sich für *διὰ τοῦτο* an der Spitze des neuen Satzes keinerlei passende Beziehung gewinnen, weder rückwärts noch vorwärts. Auf das Vorangegangene ließe es sich nur zurückbeziehen, wenn man (mit Godet) den Gedanken für möglich hielte, Moses habe den Israeliten die Beschneidungsvorschrift gegeben in Voraussicht ihrer künftigen Verwunderung über die Sabbatheilung Jesu in Bethesda, damit der letzteren aus der ersteren eine Rechtfertigung erwachse. Ebensowenig ließe es sich (mit Bengel, Meyer) nach vorwärts auf den folgenden Satz *οὐχ ὅτι . . . ἀλλ' ἐκ τῶν πατέρων* beziehen, so daß dieser die Explikation des *διὰ τοῦτο* brächte: deshalb hat euch Moses die Beschneidung gegeben, weil sie von den Vätern herstammt. Denn einmal würde bei dieser Fassung die erste verneinende Hälfte des folgenden Satzes zu einer logischen Unmöglichkeit

(Moses hat euch die Beschneidung gegeben nicht deshalb, weil sie von Moses ist!). Sodann aber fiele nun der ganze Nachdruck der Gesamtaussage statt auf den Namen des Moses als den Geber des Beschneidungsgebotes vielmehr umgekehrt auf die Feststellung, daß die Beschneidung nicht mosaischen, sondern patriarchalischen Ursprungs sei, während doch in der folgenden Deduktion dieses Moment ganz außer Betracht gelassen, vielmehr das Beschneidungsgebot als mosaisch behandelt und von da aus argumentiert wird. In Wirklichkeit liegt die Sache so, daß der folgende Satz (22^{b}) *οὐχ* (scil. *οὐ λέγω* wie 6, 46) *ὅτι ἐκ τοῦ Μωϋσέως ἐστὶν ἀλλ' ἐκ τῶν πατέρων* nur dann ausreichend motiviert ist, wenn der Ton der Hauptaufstellung ausschließlich darauf beruht, daß Moses, gerade Moses, die Beschneidungsvorschrift erlassen hat. Wird diese Betonung irgendwie abgeschwächt, dann bekommt die Einschiebung *οὐχ ὅτι κτλ.* den Anschein einer kleinlichen, nur störend wirkenden Zwischenbemerkung, die man nicht einmal (mit Lücke) dem Berichterstatter zuschieben dürfte, da jede Andeutung einer Unterbrechung der Rede Jesu fehlt. Sollte aber die Aufstellung, daß kein anderer als Moses das Beschneidungsgebot gegeben hat, der Ausgangspunkt der ganzen Argumentation werden, dann freilich war zur Sicherung dieses grundlegenden Satzes und damit der ganzen Beweisführung eine Abwehr des Mißverständnisses angezeigt, als sollte damit der noch ältere Ursprung der Beschneidungsinstitution geleugnet werden: *„Nicht (sage ich damit), daß sie von Moses ist (herstammt), sondern (sie stammt) von den Vätern (Erzvätern).“* Das ist dann nicht eine Korrektur der ersten Aufstellung, sondern eine Erläuterung ihres Sinnes, wie sie gemeint war, nämlich nicht von dem geschichtlichen Ursprung der Beschneidung, sondern, unbeschadet ihres älteren Ursprungs von den Erzvätern her, von der gesetzlichen Geltung der Beschneidungsvorschrift für die Israeliten, welche Moses ihr verliehen hat durch Einverleibung des Beschneidungsgebotes in den Kodex des Gesetzes. Weitere

Hintergedanken sind hinter dieser Zwischenbemerkung nicht zu suchen, als sollte damit eine höhere, oder wie andere wollen, eine geringere Dignität der Beschneidungsvorschrift gegenüber anderen Teilen des Gesetzes (ersteres als Erzvätertradition, letzteres als bloße Tradition) angedeutet werden. Alle Versuche dieser Art tragen nur Unklarheit und Verwirrung in die Einfachheit der folgenden Argumentation hinein. Nachdem nämlich die Haltbarkeit des grundlegenden Obersatzes durch die eingeschobene Erläuterung gegen Mißverstand gewahrt und gesichert ist, folgt nun als Untersatz die weitere, zweite Feststellung, welche Übung bezüglich des Sabbats auf Grund des mosaischen Beschneidungsgesetzes zu Recht besteht (22^{c}): *„und am Sabbat beschneidet ihr einen Menschen,“* scil. am Sabbat ebenso wie an jedem andern Tag der Woche. Supponiert ist hier als allbekannter integrierender Bestandteil der mosaischen Beschneidungsvorschrift (3. Mos. 12, 1 ff.), daß die Beschneidung am achten Lebenstage jedes Knaben vorzunehmen ist. So oft nun der achte Lebenstag eines Knaben mit dem siebenten Tag der Woche zusammenfällt, so oft geschieht es auf Mosis Autorität hin, daß am Sabbat das *ἔργον* der Beschneidung an einem Menschen vollzogen wird. Darauf folgt (23) die Schlußfolgerung bezüglich der analogen Tat Jesu. Zunächst werden die beiden vorher gemachten Feststellungen dahin zusammengefaßt: *„Wenn die Beschneidung einem Menschen zuteil wird* (*λαμβάνει ἄνθρωπος*) *am Sabbat, damit nicht gebrochen werde das Gesetz Mosis.“* Der Sinn des Absichtssatzes *ἵνα μὴ λυθῇ ὁ ν. M.* ist nicht, wie es (s. z. B. Bengel) ganz unberechtigt abgeschwächt worden ist: ohne daß das Gesetz Mosis (bezüglich der Sabbatruhe) beeinträchtigt würde, — sondern: damit das Gesetz Mosis (bezüglich der Beschneidung) ungebrochen aufrecht erhalten werde. Es bestätigt sich hier nur wieder, wie sehr die mosaische Autorschaft des Beschneidungsgebotes der Ausgangspunkt der ganzen Argumentation ist. Wohl zu beachten ist aber, daß es nicht wieder

heißt εἰ ἐν σαββ. περιτέμνετε ἄνθρ., sondern εἰ περιτομὴν λαμβάνει ἄνθρωπος ἐν σ. Darin liegt die Hervorhebung, daß die Beschneidung eine Wohltat ist, welche der Mensch von Rechts wegen am Sabbat wie an einem andern Tage empfangen soll und empfängt. Damit ist schon derjenige Punkt ins Licht gerückt, in welchem die fragliche Tat Jesu am Sabbat der sabbatlichen Beschneidung des Moses analog ist. Daher lautet nun die Schlußfolgerung in Gestalt einer rhetorischen Frage: Wenn das geschieht und geschehen muß nach dem Gesetz des Moses, „wollt ihr mir zürnen, daß ich einen ganzen Menschen gesund gemacht habe am Sabbat?" Es stehen sich unmittelbar gegenüber Μωϋσέως und ἐμοί, das letzte ebenso nachdrücklich an die Spitze des Nachsatzes gestellt, wie das erste an den Schluß des Vordersatzes: Was euch bei Moses als unverletzliches Gebot gilt, darf euch das bei mir eine Ursache des Zürnens sein? Der stärkere Ausdruck χολᾶτε (von χολή die Galle) statt θαυμάζετε (V. 21) ist durch die Lebhaftigkeit der Gegenüberstellung eingegeben. Sachlich ist das, was Jesus getan, dem, was Moses geboten hat, in dem, worauf es ankommt, gleich: Wie das Beschneiden des betreffenden Gliedes für den Unbeschnittenen, so ist das Gesundmachen des ganzen Menschen für den Kranken eine Wohltat, die ihm angetan wird, welche also Jesus, in Übereinstimmung mit der Autorität des Moses, dem betreffenden Kranken am Sabbat nicht vorenthalten durfte. Es stehen sich nämlich nicht gegenüber zwei speziell sanitäre Handlungen: das sanitäre Beschneiden des Gliedes und das Gesundmachen eines ganzen Menschen. Das würde eine physisch-hygienische Schätzung der Beschneidung voraussetzen, von welcher sich in der biblischen Literatur sonst keine Spur findet. Im Alten Testament ist die Beschneidung des Zeugungsgliedes nicht ein Akt physischer Heilung, sondern religiöser Reinigung und Heiligung. Vielmehr stehen sich gegenüber die Wohltat der Beschneidung, die als solche an dem betreffenden Gliede, und die Wohltat des Gesundmachens,

die als solche an dem ganzen Menschen geschieht. Worin die wohltätige Wirkung der Beschneidung besteht, ist dabei als bekannt vorausgesetzt. Es bleibt vollkommen Raum für die Antwort, welche Paulus auf diese Frage gibt (Röm. 3, 1): πολὺ (ὠφελεῖ) κατὰ πάντα τρόπον. Aber zunächst ist die Beschneidung rituelle Reinigung des betreffenden Gliedes, während das angefochtene Sabbatwerk Jesu eine wohltätige Handlung am ganzen Menschen war. Natürlich ist in dieser Gegenüberstellung ὅλον ἄνθρωπον körperlich gemeint. Die Deutung auf den ganzen Menschen nach Leib und Seele, indem die Heilungstat Jesu mittelbar auch auf die Seele des Kranken gewirkt habe, ist unhaltbar. Sie entspricht weder dem Gegensatz zu der Beschneidung, da diese, auf ihre wohltätigen Wirkungen gesehen, als Aufnahme des Menschen in das Volk des Bundes und der Verheißung, doch auch den ganzen Menschen nach Leib und Seele anging, — noch auch befindet sich diese Deutung von ὅλον ἄνθρωπον im Einklang mit dem geschichtlichen Vorgang der Sabbatheilung zu Bethesda in Kap. 5, 8 f. Zu einem seelsorgerischen Handeln des Herrn an dem körperlich Geheilten fand sich nicht an dem bezüglichen Sabbat, sondern erst später Gelegenheit, s. zu 5, 14. Dagegen ergibt sich bei Festhaltung des Gegensatzes zwischen dem menschlichen Gliede, auf welches sich dort, und dem ganzen menschlichen Leibe, auf welchen sich hier die wohltätige Handlung erstreckt, der klare und unwidersprechliche Gedanke: Wenn die wohltätige Operation, durch welche ein Glied rituell gereinigt wird, nach dem Gesetze Mosis auch am Sabbat vollzogen werden muß, so ist damit die angefochtene Sabbattat Jesu, durch welche ein ganzer Mensch gesund gemacht wurde, für jeden wirklichen Anhänger des Moses vollauf gerechtfertigt. Wer nur recht achtet auf den Willen des Gesetzgebers, und die Einzelbestimmungen des Gesetzes nicht nach Art der Schultheologen (V. 15) in ihrer Vereinzelung auspreßt, sondern in ihrem Zusammenhang miteinander und ihrer gegenseitigen Ergänzungskraft versteht, der

findet auch schon bei Moses den Grundsatz ausgeprägt, daß der Sabbat um des Menschen willen da ist, und nicht der Mensch um des Sabbats willen (Mark. 2, 27). Er wird also ein Verfahren, wozu der recht verstandene Moses selbst anleitet, nicht bei Jesus verurteilen.

Demgemäß fordert nun Jesus abschließend auf zu gerechter Beurteilung seiner Handlungsweise (24): „Urteilt nicht nach Augenschein, sondern fällt das gerechte Urteil (τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνετε)." Der Artikel vor δικ. κρίσιν beweist, daß das nicht eine allgemeine Ermahnung ist, sich oberflächliches Urteilen abzugewöhnen und sich in gerechtem Urteilen zu üben, sondern die bestimmte Aufforderung, über die Sabbatheilung in Bethesda, statt sich an ihrer scheinbaren Gesetzwidrigkeit zu stoßen, vielmehr das gerechte Urteil zu fällen, zu welchem das rechtverstandene Gesetz Mosis selbst anleitet. Nach ihrem äußeren Ansehn beurteilt (κατ' ὄψιν) konnte jene Tat Jesu allerdings als Gesetzesverletzung erscheinen. Denn äußerlich stellte sie sich dar als Anweisung und wirksame Veranlassung des Kranken, sein Bett heimzutragen (5, 8 f.), in Widerspruch mit dem Verbot des Lasttragens am Sabbat (Jer. 17, 21 f.). Aber sie sollen die Tat des Herrn eben nicht nach ihrem äußeren Ansehn, sondern nach ihrem Wesen beurteilen als Gesundmachung eines Menschen von schwerer Krankheit, und sollen damit zu dem allein gerechten Urteil gelangen, daß sie als sabbatliche Handlung durchaus gerechtfertigt und dem Gesetze des Moses entsprechend ist.

Das nachfolgende Berichtsstück V. 25—27 führt von hier über noch zu einem dritten Ausspruch des damals im Tempel lehrenden Jesus. Dieser Ausspruch ist ohne sachlichen Zusammenhang mit den vorher berichteten Jesusreden dieses Tages, aber doch zeitlich mit ihnen verbunden, weil veranlaßt durch Äußerungen, welche etliche Augen- und Ohrenzeugen der eben erzählten Vorgänge sofort an Ort und Stelle (das liegt in ἴδε

παρρησίᾳ λαλεῖ, V. 26[a]) über dieselben taten. Der Ausspruch V. 28 u. 29 gehört also noch zu den Tempelreden desselben Tages inmitten der Festwoche, an welchem (s. V. 14) Jesus zuerst wieder im Tempel erschienen war. Die Veranlassung geht diesmal nicht wie V. 15 von den anwesenden Hierarchen aus, auch nicht wie V. 20 von dem ὄχλος, welcher größtenteils aus Auswärtigen bestand, sondern von einer beobachtenden Sondergruppe unter den Zuhörern, bestehend aus etlichen Bürgern Jerusalems. Als solche wußten sie sehr viel besser Bescheid um die schon von länger her bestehenden Pläne der jüdischen Oberen gegen Jesus als die in V. 20 erwähnte Volksmenge. Während die Menge sich darüber erregt hatte, wie Jesus von einem Anschlag auf sein Leben sprechen könne (V. 20), sprechen jetzt diese Jerusalemer (25 u. 26[a]) ihre Verwunderung darüber aus, daß die Hierarchen denselben Jesus, welchem sie allerdings nach dem Leben trachteten, noch so frei öffentlich reden lassen, ohne ihm auch nur ein Wort zu erwidern (καὶ οὐδὲν αὐτῷ λέγουσιν). Ein auffallendes Verstummen der anwesenden „Juden" haben wir in der Tat schon bei V. 19 wahrgenommen (s. dort). Ebenso haben sie auch jetzt gegen die überraschende Deduktion in V. 22—24 kein Wort der Einrede gefunden. Angesichts dieser Vorgänge (ἴδε . . .) werfen die Jerusalemer sogar einen Augenblick die Frage auf (26[b]), ob etwa bei den Regierenden ein Umschwung zugunsten Jesu stattgefunden habe, und sie ihn jetzt wirklich als den Messias erkannt hätten. Aber sie verwerfen diesen Gedanken sofort wieder als unmöglich. Jesus könne ja, so meinen sie, nicht wirklich der Messias sein, also auch nicht von den Archonten als der Messias erkannt sein, weil (27) von Jesus bekannt sei, „woher er ist," — „der Messias aber, wann er kommt, weiß niemand, woher er ist." Die letztere Erwartung findet sich in dieser Form nur hier ausgesprochen, — wir sind für ihr Verständnis ausschließlich auf Wortlaut und Zusammenhang unserer Stelle angewiesen. Da ist

aber zunächst klar, daß das von dem Christus Gesagte οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἐστίν in seinem Gegensatz zu dem von Jesus Gesagten οἴδαμεν πόθεν ἐστίν verstanden werden muß. Das letztere kann in Übereinstimmung mit 6, 42; 1, 45 nur heißen: Von Jesus wissen wir seine örtliche und familiäre Herkunft, indem diese von den ersten Anfängen seines Auftretens an (1, 45) niemals unbekannt gewesen war. Somit kann der Gegensatz nur besagen: Wenn der Messias kommt, wird niemand um seine (örtliche und familiäre) Herkunft wissen. Denn das Örtliche läßt sich von dem Familiären nicht trennen (gegen Meyer u. v. a.), in dem zweiten πόθεν ἐστίν so wenig wie in dem ersten. Zu beachten ist nur, daß die hier ausgesprochene Erwartung auf die Zeit geht, wann der Messias erscheint (ὅταν ἔρχηται). Sie geht nicht dahin, daß die Herkunft des Messias ein unergründliches Geheimnis bleiben wird, sondern dahin, daß bei seinem Erscheinen niemand wissen werde, woher er gekommen ist. So steht diese Erwartung, obgleich auf einer andern Linie liegend, doch nicht in unausgleichbarem Widerspruch mit der andern allbekannten und auf Schriftweissagung sich gründenden, die noch in unserem Kapitel (V. 42) erwähnt wird als wieder in anderer Weise dem Unglauben zum Vorwand dienend: der Messias werde kommen aus dem Geschlechte Davids und von der Ortschaft Bethlehem. Denn das letztere schließt nicht aus, daß bei seinem Erscheinen niemand um seine Herkunft weiß. Ist das der kontextmäßige Sinn unserer Stelle, dann gehört sie weder zu den Belegen für die Erwartung einer wunderbaren Herkunft des Messias (gegen Hengstenberg u. a.), noch auch ist sie (mit Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 447) zu identifizieren mit der zwar verwandten, aber doch wesentlich anderen Erwartung einer Periode tiefer irdischer Verborgenheit des Messias, welche seinem öffentlichen Erscheinen vorangehen wird (Justin M. c. Tryph. c. 8 u. 110 und Talmud). Die letztere hätte bei Jesus für erfüllt gelten können, insofern er bis zum dreißigsten Lebens-

jahr in tiefer Verborgenheit mitten in Israel lebte (vgl. Kap. 1, 26). Mit der hier ausgesprochenen Erwartung aber, wie sie auch entstanden sein mag, befand sich der öffentliche Auftritt Jesu allerdings in Widerstreit, da Heimat und Elternhaus, von welchen her Jesus in die Öffentlichkeit eingetreten war, niemals verborgen gewesen waren.

Jesus macht auch nicht etwa den Versuch, diesen Widerstreit aufzulösen. Was ihn an der Rede der Jerusalemer lebhaft bewegt, ist nicht die behauptete Inkongruenz seiner Erscheinung mit einem äußerlichen Einzelzuge der messianischen Zeitvorstellungen, sondern die blinde Oberflächlichkeit, mit welcher diese Leute von einer rein äußerlichen Kenntnis seiner irdischen Herkunft aus und deren Verhältnis zu einer ebenso äußerlichen Erwartung zu urteilen wagen über seine Person. Das ist's, was ihn (28[a]) zu lautem Rufen veranlaßt: *ἔκραξεν οὖν ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων ὁ Ἰησοῦς καὶ λέγων*. Es heißt nicht: *ἔκραξεν . . . καὶ εἶπεν* (s. z. B. 12, 44); sondern an *ἔκραξεν*, das für sich allein steht, schließt sich an die doppelte Partizipialbestimmung *διδάσκων . . . καὶ λέγων*. Daraus folgt zwar nicht, daß *ἐν τῷ ἱερῷ* von *διδάσκων* zu trennen und zu *ἔκραξεν* zu ziehen ist (Beza: clamabat ergo Jesus in templo, docens ac dicens). Wäre es so gemeint, dann würde das Subjekt *ὁ Ἰησοῦς* schon hinter *ἔκραξεν οὖν* oder hinter *ἐν τῷ ἱερῷ* stehen, und nicht erst zwischen *διδάσκων* und *καὶ λέγων*. Wohl aber folgt aus der Verbindung *διδάσκων καὶ λέγων*, daß *ἐν τῷ ἱερῷ διδ.* nicht Zeitbestimmung sein will mit Rückbeziehung auf V. 14: „als er noch im Tempel lehrte," welche Zeitbestimmung zwar zutreffend aber überflüssig wäre (s. oben zu V. 25 f.), sondern daß es Modalitätsbestimmung sein muß: „Jesus nun rief laut, indem er im Tempel lehrte und sprach," d. h.: er rief mit starker Stimme, indem er das Folgende im Tempel als der Zentralstätte öffentlicher Lehre lehrend verkündigte. Es ist der schwerwiegende Inhalt des folgenden Selbstzeugnisses Jesu,

welcher den Evangelisten zu dieser verstärkenden Näherbestimmung des ἔκραξεν veranlaßt.

Die Aussage ἔκραξεν muß sich in erster Linie auf den Anfang der Rede erstrecken (28[b]): κἀμὲ οἴδατε καὶ οἴδατε πόθεν εἰμί. Das ist als in lebhaftem Affekt laut ausgerufen zu lesen und dementsprechend zu verstehen. Dann können die Worte aber nicht, wie viele Ausleger wollen, ein entgegenkommendes Zugeständnis enthalten („Ja, es ist wahr, ihr kennt sowohl mich usw.“); denn ein solches wird nicht mit außerordentlicher Stimmkraft laut hinausgerufen. Dasselbe gilt gegen die Annahme eines ironischen Zugeständnisses. Der Ironisierende spricht ohne Affekt oder mit verhaltenem Affekt, aber nicht mit lautem Rufen. Dem ἔκραξεν οὖν (beachte οὖν, das κράζειν ist veranlaßt durch die Rede der Jerusalemer) entspricht nur die Fassung der Worte als direkt polemische Frage: „Sowohl mich wollt ihr kennen, als auch Kenntnis haben, woher ich bin?“ Zwar haben die Jerusalemer nicht beides ausdrücklich behauptet, ein Kennen seiner Person und ein Kennen seiner Herkunft. Betont haben sie nur ihre Kenntnis der letzteren. Aber in der absprechenden Art, mit welcher sie das τοῦτον οἴδαμεν πόθεν ἐστίν (V. 27) aussprachen und geltend machten als ein Verwerfungsurteil über die Person Jesu als falscher Messias, lag der dummdreiste Anspruch, durch ihre Kenntnis von der irdischen Herkunft Jesu auch schon über seine Person hinreichend unterrichtet zu sein. Eben das ist der Punkt, gegen welchen die Polemik des Herrn sich wendet. Nur von hier aus versteht sich die starke, von den Auslegern vernachlässigte Betonung, mit welcher im ersten Satzgliede ἐμέ dem οἴδατε vorantritt, in dem Sinne: Meine Person wollt ihr ebensowohl kennen, als ihr meine irdische Herkunft kennt? Die Frage bedeutet somit nichts anderes, als eine energische Zurückweisung der Anmaßung, in welcher sie ihre Kenntnis etlicher äußerer Notizen über seine irdische Herkunft gleichsetzen mit der Erkenntnis seiner Person.

Mit einem neuen *καί*, welches aber nun nach johanneischer Art einen Gegensatz einführt, stellt dann Jesus dieser anmaßlichen Einbildung die Bezeugung einer andern Herkunft gegenüber, die ihm eignet, und von welcher aus allein seine Person beurteilt werden will (28[c]): „und (doch): **Von mir selbst bin ich nicht gekommen,** ἀλλ' ἔστιν ἀληθινὸς ὁ πέμψας με.“ Der Ton liegt auf dem zweiten, positiven Satze, zu welchem der erste, negative nur den vorbereitenden Gegensatz bildet. ἀληθινός ist nicht verus oder verax, sondern bezeichnet wie gewöhnlich bei Johannes die Wesenhaftigkeit. Hier aber nicht im Gegensatz zu andern weniger wesenhaften Sendern (Meyer: ein Sender in höchster Wirklichkeit), oder zu andern weniger befugten Auftraggebern (Godet: ein Sender, der allein befugt ist, göttliche Aufträge zu erteilen). Das sind gezwungene Auffassungen, die im Kontext keinen Anhalt haben. Es kann aber auch nicht verstanden werden: er ist wesenhafter Gott, der mich sandte (z. B. Lange, Hengstenberg), als ob das Prädikat ἀληθινὸς θεός lautete; sondern ἀλλ' ἔστιν ἀληθινός ist, wie es allein der vorbereitenden Negation ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλήλυθα und dem Subjekte ὁ πέμψας με entspricht, zu verstehen von der wesenhaften Existenz des Senders Jesu als solchen im Gegensatz zu der von den Bestreitern der Messianität Jesu supponierten bloß imaginären Existenz des Senders. Jesus bezeugt, daß er nicht sich selbst zum Gesandten Gottes aufgeworfen habe, „**sondern es existiert in Wesenhaftigkeit mein Sender.**“ Sein Sender, auf den er sich beruft, ist nicht Gebilde seiner Phantasie, sondern Wesen und Wirklichkeit. Aber freilich: ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, so setzt Jesus hinzu. In ὑμεῖς sind mit den zunächst angeredeten Jerusalemern die gleichgesinnten „Juden“ zusammengefaßt. Von dem Gott, der als himmlischer Sender Jesu in wesenhafter Realität hinter ihm steht, haben sie, die ihn kennen müßten und sollten, keine Erkenntnis. Wohl besitzen sie das geschriebene Wort Gottes, aber (vgl. 5, 38[a]) innerlich kennen sie Gott nicht.

Beweis dafür (vgl. 5, 38^b) ist eben ihre ungläubige Verkennung Jesu. Ihre innere Gottentfremdung macht sie gegen die Offenbarung Gottes in seinem Sohne so blind und taub, daß sie die Person Jesu nur zu messen wissen an ihrer Kenntnis seiner irdischen Herkunft. Diese Aufdeckung der inneren Wurzel ihres Unglaubens führt dann weiter zu der feierlichen Selbstbezeugung, in welcher dieses dreiteilige Redestück gipfelt (29): ἐγὼ (ℵ D: ἐγὼ δὲ) οἶδα αὐτόν, ὅτι παρ' αὐτοῦ εἰμι, κἀκεῖνός με ἀπέστειλεν (ℵ D: ἀπέσταλκεν). Die Lesart ἐγώ ohne δέ ist für ursprünglich zu halten, da der Wegfall eines ursprünglichen δέ, durch welches ἐγώ in Gegensatz zu dem voranstehenden ὑμεῖς gesetzt wäre, schwer erklärlich sein würde. Fehlt aber δέ, dann wird zu fragen sein, ob denn ἐγώ wirklich im Gegensatz zu dem vorangegangenen ὑμεῖς steht, oder ob sein Gegensatz nicht vielmehr im Nachfolgenden zu suchen ist (s. unten), und das Verhältnis der Aussage ἐγὼ οἶδα αὐτόν zu der vorstehenden ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε nur das einer loseren gegensätzlichen Anlehnung ist, ohne spezielle Entgegenstellung von ὑμεῖς und ἐγώ. Für das Verhältnis einer loseren Anlehnung spricht auch, daß das jetzt von Jesus bezeugte eigene Kennen Gottes in wesentlich anderem Sinne gemeint ist, als das vorher den Jerusalemern abgesprochene. Mit οἶδα αὐτόν schreibt sich Jesus nicht nur eine Erkenntnis Gottes zu, wie sie die Angeredeten besitzen könnten und sollten, aber schuldbarerweise nicht besitzen, sondern „Ich kenne ihn" heißt es jetzt prägnant, im Sinne eines einzigartigen vollkommenen Erkennens Gottes, wie es von allen Menschen nur Jesus eignet und eignen kann. Daß es so gemeint ist, zeigt die angeschlossene Begründung: „weil (ὅτι nicht „daß", sondern „weil") ich von ihm her bin." Zu vergleichen ist 6, 46: „Nicht daß irgend jemand (irgend ein Mensch) den Vater gesehen hätte, sondern ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, dieser (nur dieser von allen Menschen) hat den Vater gesehen." Aus dieser ganz analogen Stelle folgt, daß auch in unserer Stelle das παρ'

αυτοῦ εἰμι sich nicht auf das vorzeitliche Verhältnis des Sohnes zum Vater bezieht, sondern auf das Verhältnis des Menschen Jesus zu Gott. Dieses letztere Verhältnis aber ist hier wie dort dahin bestimmt, daß der Mensch Jesus, darin von allen andern Menschen unterschieden, nach seinem geistigen Personwesen einem himmlischen Vordasein bei Gott entstammt (παρ᾽ αὐτοῦ: von ihm her, aus einem πρὸς αὐτὸν εἶναι, s. 1, 1), in welchem er Gott geschaut hat, und aus welchem sein einzigartiges Kennen Gottes herrührt (s. 1, 18). So bringt dann die zweite Aussage κἀκεῖνός με ἀπέστειλεν sachlich nichts Neues, was nicht auch in παρ᾽ αὐτοῦ εἰμι schon gegeben wäre. Zwar ist dieser Satz nicht etwa noch von ὅτι abhängig, sondern er ist als emphatischer Schlußsatz selbständig zu lesen: „und jener hat mich entsandt." Aber er sagt nicht von einer zweiten Mission, welche als Berufssendung Jesu von seiner sozusagen örtlichen Entsendung verschieden wäre. Die Berufssendung Jesu ist mit seiner örtlichen Entsendung (aus seinem Vordasein bei Gott in die Welt) als deren einziger Zweck schon unzertrennlich verbunden. Vielmehr liegt die Bedeutung dieser zweiten Aussage lediglich in dem emphatischen Wechsel des Subjektes. Auf diesen Subjektwechsel vorzubereiten, dazu dient schon das ἐγώ an der Spitze der ganzen Doppelaussage. Es hat seinen Gegensatz nicht an dem vorstehenden ὑμεῖς (s. oben), sondern es entsprechen sich ἐγώ und κἀκεῖνος. Dem Verhältnis Jesu zu Gott, als welcher Gott kennt, weil er von Gott her ist, wird an die Seite gestellt das entsprechende Verhältnis Gottes zu Jesus, als welcher Jesus von sich aus entsandte. Der Sinn der Doppelaussage ist in Umschreibung: Mit dem Gott, von welchem den Gegnern Jesu jede wahre Erkenntnis fehlt, steht Jesus in engster Verbindung als sein unmittelbarer und vollkommener Kenner, indem er von ihm her ausgegangen ist in die Welt; und jener den Gegnern unbekannte Gott steht seinesteils in entsprechend engster Verbindung mit Jesus als sein himmlischer Sender, welcher ihn mit der

Mission des unmittelbaren Gotteskenners von sich aus in die Welt entlassen hat. Welcher Wahn also, daß die Gegner meinen, Jesus zu kennen, weil sie von seiner irdischen Herkunft wissen, während ihnen der himmlische Sender unbekannt ist, von welchem Jesus ausgegangen ist als sein Offenbarer an die Welt.

Es kann nichts verkehrter sein, als das Gottesverhältnis Jesu beurteilen zu wollen von dem Nachrichtenmaterial aus, welches der Beurteiler über Jesu irdische Herkunft besitzt oder für glaubhaft hält. Vielmehr will zuerst das einzigartige Gottesverhältnis des Herrn erkannt und geglaubt sein, und dann von hier aus das Nachrichtenmaterial über seine irdische Herkunft geprüft und beurteilt werden. Das ist's, was aus unserer Stelle folgt. In keiner Weise aber enthält sie ein Zugeständnis, daß Jesus, auf seine irdische Herkunft gesehen, der fleischlich erzeugte Sohn des Joseph sein, als ob hier irgendwie, sei es auch nur in der Rede der Jerusalemer *τοῦτον οἴδαμεν πόθεν ἐστίν*, auf die Vorgänge bei der Geburt Jesu reflektiert wäre. Somit bietet auch diese Stelle nicht den geringsten Anhalt für die sonderbare Meinung (s. zu 6, 42), daß bei Johannes ein fleischliches Erzeugtsein Jesu durch den Zeugungswillen eines Mannes mit seinem freien Herabkommen aus dem Himmel von Gott als völlig vereinbar zusammengedacht sei.

Mit erhobener Stimme, von Anfang an in polemischem Tone, hat Jesus diese wuchtigen Sätze in die Zuhörerschaft hinausgerufen, mündend in dem den „Juden" so verhaßten (s. 5, 18) Selbstzeugnis von seinem einzigartigen Verhältnis zu Gott. Kein Wunder, daß sich an dieser Rede der feindselige Haß der anwesenden Gegner Jesu bis zu einem offenen Wutausbruch entflammt, so daß sie auf ihn eindrangen und ihn körperlich greifen wollten. Denn wenn es (30[a]) einerseits heißt *ἐζήτουν οὖν αὐτὸν πιάσαι*, und andrerseits *καὶ οὐδεὶς ἐπέβαλεν ἐπ' αὐτὸν τὴν χεῖρα*, so kann die Meinung dieser plastisch-anschaulichen Gegenüberstellung nicht nur die sein: Sie hätten ihn gern er-

griffen, aber mit Rücksicht auf die Volksstimmung nahmen sie davon Abstand. Sondern das allein natürliche Verständnis ist: Sie drangen in wildem Zorn auf ihn ein und machten Anstalt, ihn zu ergreifen; aber als es nun galt, wirklich Hand an seine Person zu legen, da war keiner, dessen Arm nicht erlahmte. Von einer unsichtbaren Schutzmauer umgeben stand Jesus unangetastet mitten unter seinen tobenden Feinden, „weil (30[b]) noch nicht gekommen war seine Stunde," d. i. kontextmäßig: es war noch nicht gekommen die von Gott bestimmte Stunde, in welcher er in ihre Hände fallen sollte. Es hätte ebensogut heißen können ὅτι οὔπω ἐληλ. ἡ ὥρα αὐτῶν, scil. die von Gott bestimmte Stunde, in der sie Gewalt an ihm üben durften, vgl. Luk. 22, 53: αὕτη ἐστὶν ὑμῶν ἡ ὥρα.

Damit hat der bisher fortlaufende Bericht von dem erstmaligen Wiederauftreten und Lehren Jesu im Tempel in der Mitte der Festwoche (V. 14) seinen Abschluß gefunden, vgl. die ähnlichen Szenenabschlüsse 7, 44; 8, 20. 59; 10, 39. Der Versuch der Gegner, Gewalt gegen Jesus zu brauchen, wenn er auch an seiner göttlich beschirmten Unantastbarkeit scheiterte, hat doch für diesen Tag der Lehrtätigkeit Jesu ein Ende gemacht. Später, in V. 37, wird dann der letzte Tag des Festes genannt, und berichtet, was Jesus an diesem Tage gesprochen habe. Vorher findet sich aber, in V. 33 f., noch ein anderes Jesuswort aufgezeichnet ohne nähere Zeitangabe, nur mit Angabe der Veranlassung (V. 31 u. 32), aus welcher Jesus es gesprochen hat. Dieses Wort wird also an einem der folgenden Tage in der zweiten Hälfte der Festwoche gesprochen sein.

Der Evangelist erzählt zuerst (31[a]), daß — infolge des Wiedererscheinens und Auftretens Jesu im Tempel — viele im Volke an ihn glaubten. Hatte doch schon vorher, als in den ersten Tagen des Festes Jesus noch vergeblich erwartet wurde, ein Teil des Volkes (s. V. 12) günstig über ihn geurteilt. In-

dessen will dieses ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν zusammengenommen sein mit dem, was unmittelbar folgt (31[b]): καὶ ἔλεγον· ὁ Χριστὸς ὅταν ἔλθῃ κτλ., so daß es aus diesem zweiten Satzgliede seinen näheren Sinn empfängt. Es ist nicht zu verstehen von dem unbedingten Vertrauen in seine Person, wie es Jesus auf Grund seines Wortes fordert, sondern nur von einer momentanen Anerkennung seiner Messianität auf Grund der Erinnerung an die großen Wundertaten, welche Jesus früher in Galiläa und Judäa vollbracht hatte. Naturgemäß wurden infolge des persönlichen Wiedererscheinens Jesu mitten in dem festfeiernden Volke seine Taten mit neuem Eifer von den anwesenden Augenzeugen erzählt und mit neuer Lebhaftigkeit im Volke besprochen. Dabei wird vor allem die wunderbare Speisung der Tausende am Galiläischen Meer (6, 1—15) im Vordergrund des Interesses gestanden haben, und auf sie vor andern die Rede sich beziehen (31[b]): „Der Messias, wann er gekommen sein wird, wird er etwa größere Zeichen tun, als dieser getan hat?“ Denn πλείονα bei σημεῖα ist hier nicht ein Mehr an Menge — die Beurteilung bloß nach der Anzahl der Wunder wäre doch allzu oberflächlich, sondern ein plus qualitate, nach einem auch im neutestamentlichen Griechisch nicht seltenen Gebrauche. Vgl. nicht nur das Neutrum πλεῖον Matth. 6, 25; 12, 41 f. u. a., sondern auch Matth. 21, 36 (s. Goebel, Die Parabeln Jesu II, S. 63); Hebr. 3, 3; 11, 4; Offb. 2, 19.

Solche Reden im Volke (32[a]), wenn sie auch nur in Gestalt eines Murmelns auftraten, konnten der lauernden Wachsamkeit der Pharisäer nicht entgehen. Die Folge war (32[b]), daß die letzteren, von Besorgnis um eine Volksbewegung zugunsten Jesu ergriffen, nunmehr im Hohen Rate amtliche Maßnahmen zur Verhaftung Jesu durchsetzten. Es wurden Gerichtsdiener abgesandt, um Jesus festzunehmen. Ihr Auftrag kann nicht auf sofortige Verhaftung unter allen Umständen gelautet, sondern muß eine gewisse Weite besessen haben, etwa daß sie Jesus sorg-

fältig überwachen, die günstige Gelegenheit erspähen, und dann mit der Verhaftung vorgehen sollten (s. V. 45 f.).

Diese Aussendung von Häschern wurde die direkte Veranlassung für das nachfolgende Wort des Herrn. Denn als unmittelbar auf diesem Faktum fußend wird (33) die folgende Rede eingeführt mit εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς (αὐτοῖς hinter οὖν [Rec.] ist nach den besten Zeugen zu tilgen). Entweder also hat Jesus von der Anordnung des Hohen Rates eben Nachricht erhalten, oder, was der Unmittelbarkeit der Einführung mit εἶπεν οὖν noch mehr entspricht, er hat die lauernden Diener des Hohen Rates schon in seiner Nähe erkannt, und ihren Auftrag durchschaut. An wen die Rede sich richtet, ist nicht ausdrücklich gesagt. Aus ihrem Inhalt aber und aus V. 35, wo die Ἰουδαῖοι die Worte des Herrn auf sich beziehen, geht hervor: Die Rede gilt den auch jetzt anwesenden „Juden“, d. i. maßgebenden, an dem Erlaß des Haftbefehls mitschuldigen Führern der Judenschaft. An sie wendet sich Jesus mit den Worten (33): „Noch eine kleine Zeit bin ich bei euch, und gehe (dann) weg zu dem, welcher mich gesandt hat.“ Mit so sicherer Ruhe steht er ihren gewalttätigen Absichten gegenüber. Er weiß: Für den Augenblick ist ihr Vorgehen vergeblich, eine Zeitlang muß er noch bleiben, daran werden sie durch ihre voreiligen Verhaftungsbefehle nichts ändern. Aber dieses majestätische Sicherheitsbewußtsein ist nur die Voraussetzung der Aussage. Ihr Ton liegt in einer anderen Richtung. Im ersten Gliede hat μικρόν den Nachdruck: die Zeit seines Weilens bei ihnen, so wenig es auch in ihrer Macht steht, sie zu verkürzen, ist allerdings nur kurz bemessen. Und im zweiten Gliede hat ὑπάγω den Ton im Sinne des Weggehens aus dieser Welt (so ὑπάγω von jetzt ab öfter in unserem Evangelium, vgl. auch Matth. 26, 24; Mark. 14, 21), wobei der Zusatz πρὸς τὸν πέμψαντά με das Endgültige dieses Weggehens ausdrückt: So wenig sie ihn auch nach Gutdünken hinwegschaffen können, er geht binnen kurzem tatsächlich hinweg, indem

er von der Stätte seines jetzigen irdischen Lebens und Wirkens heimkehrt zu seinem Sender, von welchem her (s. V. 29) er in die Welt gekommen ist. Das Ganze ist gesagt als schmerzlich strafende Vorhaltung an die „Juden", welche in ihrer Verblendung die nur noch kurze Zeit seines Weilens bei ihnen noch gewaltsam abzuschneiden suchen, statt jeden Augenblick dieser Frist zu ihrem Heil zu nutzen. Wenn es dann wirklich erreicht sein wird, was sie jetzt noch vergeblich erstreben, wenn er ihnen für immer aus dem Wege sein wird, dann wird geschehen, was V. 34[a] in Aussicht stellt: „Suchen werdet ihr mich (alsdann) und nicht finden (*με* hinter *εὑρήσετε* dürfte nach ℵ DL al. mit Tischendorf zu tilgen sein)." *ζητήσετέ με* kann nicht in feindlichem Sinne gemeint sein (z. B. Origenes), denn ihr feindliches *ζητεῖν ἀποκτεῖναι αὐτόν* (V. 19) hat dann seinen Zweck erreicht. Siehe dagegen auch die gleich noch näher zu besprechende Stelle 13, 33. Kontextmäßig kann nur gemeint sein das Verlangen nach dem weggegangenen Jesus, daß er wieder da sein möchte. Der Satz *ζητ. με καὶ οὐχ εὑρήσετε* stellt somit eine Zeit in Aussicht, in welcher dieselben „Juden", die den anwesenden Jesus jetzt wegwünschen, den weggegangenen Jesus wieder herbeiwünschen werden. Man hat freilich Anstoß daran genommen, daß sich eine Erfüllung dieser Voraussagung an der damaligen Judenschaft und ihren Führern nicht nachweisen lasse. Viele Ausleger haben daher versucht, den Worten einen andern Sinn abzugewinnen. Eine Anzahl älterer und neuerer (bis zu Ebrard, Wahle, Weiß) meinen, *ζητήσετέ με* sei hier zu beziehen auf ein Verlangen nicht sowohl nach der Person Jesu, als vielmehr nach der Erscheinung des Messias, wie es später in der schweren Notzeit des jüdischen Krieges mit besonderer Glut wieder aufgetaucht sei. Jesus wolle sagen: Nach meinem Weggang werdet ihr nach dem Messias, und damit unbewußt nach mir, Verlangen tragen. Aber dieses künftige Verlangen nach dem Messias würde ihrer gegenwärtigen Verschmähung Jesu nur dann

gegensätzlich entsprechen, wenn sie in Jesus nicht sowohl seine Person, als vielmehr den Messiasgedanken zu verwerfen gewillt waren, wovon das Gegenteil zutrifft. Und das schlichte, ganz persönlich lautende ζητήσετέ με macht diesen Rückzug auf den Messiasbegriff unter Absehung von der Person Jesu ohnehin unmöglich. Vollends ausgeschlossen ist diese Unterschiebung des Messiasbegriffes für das Ich der Rede bei dem gleich folgenden ἐγώ in dem mit unserem aufs engste verknüpften Satze καὶ ὅπου εἰμὶ ἐγώ κτλ. So gewiß dort das ἐγώ, so gewiß muß auch hier μέ die Person Jesu meinen. Ebensowenig haltbar ist der Ausweg, welchen andere Ausleger gesucht haben (z. B. Grotius, Lücke, de Wette): Auf ζητήσετέ με liege hier keinerlei Ton, sondern nur auf οὐχ εὑρήσετε. Es werde hier nur in hebraisierender Weise der allgemeine Gedanke ausgedrückt, daß Jesus alsdann, wie man ihn auch suche, unter den Lebendigen nicht mehr zu finden sein werde. Verwiesen wird dafür auf Ps. 10, 15; 37, 10; Jes. 41, 12. Daß aber die Anrede in der zweiten Person Plur. hier nicht in diesem allgemeinen Sinne steht (man wird suchen usw.), sondern als spezielle Voraussagung für die angeredeten Juden, das beweist wiederum im gleich folgenden Satze das betonte ὑμεῖς (καὶ ὅπου . . . ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν), welches zweifellos speziell an die „Juden" geht. Ebenso die Stelle 8, 21, wo Jesus in einem späteren Gespräch mit den „Juden" dieselbe Voraussagung ζητήσετέ με wiederholt, diesmal aber statt mit καὶ οὐχ εὑρήσετε fortfährt: καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε. Endlich entscheidet gegen jene allgemeine Fassung der Anrede auch die Stelle 13, 33, wo Jesus dasselbe ζητήσετέ με diesmal zwar nicht den „Juden", sondern den Jüngern zuruft, aber mit ausdrücklicher Erinnerung daran, daß er gleiches früher τοῖς Ἰουδαίοις gesagt habe. Das alles dient vielmehr zur Bestätigung, daß mit ζητ. με καὶ οὐχ εὑρ. an unserer Stelle den anwesenden „Juden" und ihren Gesinnungsgenossen in Aussicht gestellt ist ein künftiges Ergriffen=

werden von einem wirklichen, aber dann vergeblichen Verlangen nach Jesus. Aus dem Alten Testament vergleichen sich statt der oben erwähnten Stellen vielmehr Stellen wie Spr. 1, 28 die Rede der verschmähten Weisheit: „Dann (scil. wenn Not und Bedrängnis über sie kommt, V. 27) werden sie mich rufen, und ich antworte nicht; werden mich frühe suchen und mich nicht finden;" Amos 8, 12: „Dann werden sie ... umherrennen, Jehovas Wort zu suchen, werden es aber nicht finden;" auch Hohel. 5, 6.

Aus der zweiten der angeführten beiden Parallelstellen unseres Evangeliums 8, 21 u. 13, 33 folgt aber auch schon das allein richtige Verständnis des weiteren, dort beidemal fast wörtlich wiederkehrenden Satzes (34[b]): „**und wo ich** (alsdann, nach meinem Weggang) **bin, da könnt ihr** (ἐγὼ . . . ὑμεῖς) **nicht hinkommen.**" Die Parallelen haben im Vordersatze ὑπάγω für εἰμί; gleichwohl darf an unserer Stelle nicht εἶμι „ich gehe" gelesen werden, was im Neuen Testament sonst nirgends vorkommt. Dieser Satz kann nicht einen neuen Gedanken hinzubringen wollen, sondern kann nur eine Feststellung der völligen Aussichtslosigkeit des vorausgesehenen Suchens, also eine Bestätigung zu οὐχ εὑρήσετε bedeuten. Wenn der Gesuchte sich an einem Orte befindet, der dem Suchenden schlechthin unzugänglich ist, dann ist alles Suchen aussichtslos. So wird es sein, wenn die Juden Jesus suchen werden, nachdem er zu seinem Sender zurückgekehrt ist. Da, wo er dann sein wird, wird er ihrem Suchen und Verlangen schlechthin unerreichbar sein. Eine gewöhnliche Auslegung will zwar hier vielmehr den neuen Gedanken finden: Und es wird euch dann (wenn ihr in großer Not mich suchen und nicht finden werdet) selbst der letzte Trost abgeschnitten sein, durch den Tod zu Gott zu kommen, — für euch in eurer Gottentfremdung ist das eine Unmöglichkeit. Aber die beiden hier nebeneinandergestellten Aussagen „ihr werdet mich nicht finden" und „ihr könnt dahin nicht kommen, wo ich bin"

sind viel zu verwandt, als daß man sie so ganz verschieden erklären dürfte. Daß auch die Parallelstelle 8, 21 keineswegs für diese Deutung spricht, wird sich dort zeigen (s. zu d. St.). In der zweiten Parallele 13, 33 aber, wo das ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς οὐ δύν. ἐλθ. von den „Juden" auf die Jünger übertragen wird, ist jene Deutung von selbst ausgeschlossen. In der dortigen Wendung an die Jünger kann der Ausspruch nur hinweisen wollen auf die unüberwindliche örtliche Schranke, welche die Jesus Suchenden dann aufgerichtet finden werden zwischen sich, den noch in dieser Welt Befindlichen, und ihm, dem der unsichtbaren Welt Angehörigen. Da der Ausspruch aber dort ausdrücklich eingeführt wird als dasselbe Wort, welches Jesus früher zu den „Juden" gesprochen habe (καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι ὅπου κτλ., — καὶ ὑμῖν λέγω ἄρτι), so kann es hier, in der früheren Wendung an die Juden, unmöglich so ganz anderen Sinnes sein, daß nur der Wortklang noch gleich wäre. Es bleibt also dabei, daß auch an unserer Stelle dieser letzte Satz lediglich bestätigende Exposition ist zu dem voranstehenden οὐχ εὑρήσετε. Das καί leitet nicht zu einem neuen Gedanken über, sondern von der Versicherung: ihr werdet mich tatsächlich nicht finden, wird nur aufgestiegen zu der Verneinung jeder Möglichkeit des Findens: und wo ich dann bin, da könnt ihr mich gar nicht erreichen.

An diesem wort- und kontextgemäßen Verständnis der Stelle darf die Frage nicht irre machen, wie es dann stehe mit der geschichtlichen Erfüllung dieser Voraussagung Jesu an die Juden. Haben wir das ζητήσετέ με recht verstanden, so wie es allein auch auf die Jünger übertragbar ist (13, 33), von einem Verlangen nach dem weggegangenen Jesus, ihn wieder bei sich zu haben wie früher, dann bezeichnet es einen inneren Vorgang in der Seele der Angeredeten, der sich seiner Natur nach der geschichtlichen Nachweisung durch äußere Zeugnisse entzieht. Bei den Jüngern Jesu liegt die Erfüllung dieser Voraussagung, ohne

daß sie mit ausdrücklichen Worten bezeugt wäre, von selbst vor in der Zeit zwischen dem Tode und der Auferstehung ihres Herrn und Meisters, als ihre Herzen zerrissen waren von der Sehnsuchtspein nach dem unerreichbar von ihnen Geschiedenen. Bei den „Juden" liegt in anderer Weise die Erfüllung vor, als das Blut des verworfenen und gemordeten Jesus über sie, ihre Stadt und ihr Volk kam in den blutigen Strafgerichten, welche Jesus selbst ihnen geweissagt hatte. Darauf deutet auch die Parallele 8, 21 mit den Worten *καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε.* Als sie da keine andere Aussicht mehr vor sich sahen, wie das schreckliche Hinweggerafftwerden in ihrer Sünde, da mußte der Zusammenhang zwischen ihrer früheren Versündigung an Jesus und dem jetzt über sie hereingebrochenen Verderben sich auch den verhärtetsten Gewissen gebieterisch aufdrängen, und mußte die Qual des unerfüllbaren Verlangens in ihnen wecken, ihn, den ihnen jetzt unerreichbar Entrückten, wieder zu haben, wie er einst bei ihnen gewesen, und in ihm die Möglichkeit der Rettung ihnen noch gegeben war vor den zermalmenden Schrecken des göttlichen Gerichtes. Denn nicht, wie es häufig gedacht wird, in seiner äußeren Wundermacht schwebt Jesus diesem Verlangen vor, sondern in seiner damals von ihnen verschmähten Selbstbezeugung als der *σωτήρ* vor dem drohenden Verderben des Strafgerichtes Gottes. Der innere Brand eines solchen nur durch die Gerichtsschrecken entzündeten Verlangens schließt keinerlei Sinnesänderung in sich, es ist darin nichts von Aktivität oder irgend welcher auf Jesus gerichteten Willensbewegung, es ist nur eine innere Qual, wie sie von denen, die sich der Verwerfung Jesu schuldig wußten, wider Willen erlitten werden mußte, als sie sich und ihr Volk zugrunde gehen sahen unter den zermalmenden Gerichtsfolgen dieser Verwerfung. Im weiteren Sinne angewendet bietet dieses Wort einen erschütternden Ausdruck der unauslöschlichen inneren Qual, welche aller derer wartet, welche einst Christus gehabt, und als

sie ihn hatten, ihn verworfen haben. Ihnen allen wird die Stunde schlagen, in welcher sie den früher Verschmähten suchen und nicht finden werden, weil über die Kluft, welche sie von Jesus scheidet, dann keine Brücke mehr führt.

Der erste Teil dieses Ausspruches (V. 33) war auch für die damaligen Hörer bei gutem Willen vollkommen durchsichtig, daß nämlich Jesus sagen wollte von seinem nur noch kurzen Verweilen in dieser irdischen Welt und von seinem binnen kurzem bevorstehenden Eingehen in den Himmel zu Gott. Insbesondere konnten die „Juden", wenn sie auch selbst an die göttliche Sendung Jesu nicht glauben wollten, das *πρὸς τὸν πέμψαντά με* in seinem Munde als schon öfter von ihm gehörte Bezeichnung Gottes (5, 23. 24. 30. 37, s. auch 6, 38. 44) nicht mißverstehen. Danach hätte sich dann von selbst auch das Verständnis der Voraussagung in V. 34 bestimmen müssen, daß Jesus nämlich sagen wollte von solchem, was nach seinem Scheiden aus dieser Welt ihnen bevorstehe. Es ist somit ein willentliches Mißverstehen, wenn sie gleichwohl, mit geflissentlicher Ignorierung jenes *πρὸς τὸν πέμψαντά με*, so tun (35 f.), als hätte er nur im allgemeinen gesprochen von einem rätselhaften Hinweggehen an einen ihnen unerreichbaren Ort, und wenn sie sich gegen den empfindlichen Stachel seiner Rede gegenseitig zu schützen versuchen durch die Spottfrage, ob er etwa zu den Hellenen gehe und sie lehren wolle. Beachtenswert ist aber und mit unserer Auffassung übereinstimmend, daß sie (36) die beiden Sätze des V. 34 *ζητήσετέ με κτλ.* und *ὅπου εἰμὶ ἐγὼ κτλ.* zusammen zitieren als ein und dasselbe Rätselwort (*τίς ἐστιν ὁ λόγος οὗτος*). Sie setzen mit Recht voraus, daß mit dem Verständnis des einen Satzes auch das des andern gegeben wäre.

Zu einem Versuch, gegen Jesus Gewalt zu brauchen, hat diese Rede, im Unterschied von der vorher und der nachher berichteten (s. V. 30 u. V. 44), nicht geführt. Vermutlich gerade deshalb nicht, weil sie die unmittelbare Antwort war auf den

eben vom Hohen Rat erlassenen Verhaftungsbefehl. Unterstützt durch den Eindruck der Klarheit, mit welcher Jesus den Verhaftungsplan sofort durchschaut hatte, und der sicheren Ruhe, mit welcher er ihm entgegentrat, haben seine Worte wenigstens die Wirkung erzielt, daß für den Augenblick niemand mehr an Anwendung von Gewalt dachte. Der künstliche Spott der Juden dient nur dazu, diese Wirkung der Rede Jesu zu verschleiern.

Am letzten Tage des Hüttenfestes: Verkündigung im Tempel.

(Joh. 7, 37 u. 38.)

Der Bericht des Evangelisten schreitet fort zu einem weiteren Ausspruch des Herrn, den er noch am letzten Tage des Festes getan habe. Denn diesmal wird (37[a]) der Tag genau bestimmt: ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς. Damit kann nur der achte, nicht der siebente Tag des Festes gemeint sein. Schon in 3. Mos. 23, 36; 4. Mos. 29, 35 war die Feier auch des achten Tages durch Festversammlung angeordnet (vgl. Neh. 8, 18), im Laufe der Zeit war dann dieser achte Tag als Abschluß des Hüttenfestes und damit des ganzen Festzyklus zu hoher Bedeutung gekommen. So war tatsächlich (s. 2. Makk. 10, 6) nicht mehr der siebente, sondern der achte Tag der letzte Tag des Festes. In dem talmudischen Traktat Succa (IV, 8) heißt dieser achte Tag „der letzte gute Tag“. Die Hervorhebung der Größe des Tages (τῇ μεγάλῃ) an unserer Stelle zeigt, daß die Tagesbestimmung hier nicht nur äußere Notiz aus der persönlichen Erinnerung des Erzählers ist, sondern sachliche Bedeutung hat. Der Kennzeichnung des Tages entspricht denn auch sofort die Art, wie die Worte des Herrn diesmal eingeführt werden: An diesem Tage εἱστήκει ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραξεν λέγων. Der Hinweis auf die Größe des Festtages stellt dem Leser, selbst wenn ihm die gesetzliche Anordnung allgemeiner Festversammlung an diesem Tage nicht gegenwärtig sein sollte, das Bild einer großen festfeiernden Menge vor Augen, welche die Höfe des Tempels

füllt. In diesem Festgetriebe „stand Jesus und rief laut“. Diesmal finden wir also den Herrn nicht wie V. 14 vom Lehrsitze aus einen schon um ihn gesammelten Zuhörerkreis lehrend, sondern frei dastehend vor der hin und her flutenden Menge wie ein ausrufender Herold und mit lautem Rufen einladend (37^{b}): ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω. Der Text enthält keine Andeutung davon, daß die bildliche Form dieses Rufes sich an besondere Gebräuche des Hüttenfestes angelehnt habe. Daraus folgt zwar nicht, daß eine solche Anlehnung nicht stattgefunden haben kann, wohl aber daß der Evangelist keinen Wert darauf legt, sie dem Leser zum Bewußtsein zu bringen. Die meisten Ausleger konstruieren die Anlehnung an einen Brauch des Hüttenfestes, der zwar im Alten Testament nicht angeordnet, aber von den Rabbinen bezeugt ist. Am Morgen jedes der Festtage füllte ein Priester aus der Quelle Siloah am Fuße des Zion einen goldenen Krug mit Wasser, und trug, von der jubelnden Menge in festlichem Zuge geleitet, den gefüllten Krug zum Tempel, wo das Wasser zu Füßen des Brandopferaltars als Trankopfer ausgegossen wurde. Bei der Ausgießung wurden die Worte Jes. 12, 3 gesungen: „Ihr werdet mit Jubel Wasser schöpfen aus der Quelle des Heiles.“ Getrunken wurde von dem Wasser nicht. Doch läßt sich dieser ganze umständliche Festbrauch nicht lediglich auffassen (nach Sach. 14, 16—19) als ein symbolischer Dank- und Bittgang für empfangenen und um erhofften Saatregen. Gesetzt, dies war die nächste Bedeutung, so beweist der Begleitgesang von Jes. 12, 3 noch immer, daß sich damit eine Vergegenwärtigung der verheißenen Segensströme der messianischen Zeit verbunden hat, welche wohl als Anknüpfung gedient haben könnte für den Ruf Jesu an die Dürstenden. Aber das bleibt im besten Falle doch nur eine unsichere Vermutung, zumal nach dem oben angeführten Traktat Succa es sehr ungewiß ist, ob diese Zeremonie auch noch am achten Tage wiederholt wurde. Notwendig ist die

Annahme einer solchen Anlehnung nicht. Von besonderem Wert ist sie auch nicht. Wenn die Wahl des Bildes vom Dürsten und Trinken überhaupt einer Anknüpfung bedarf, so genügt die allbekannte Tatsache, daß die wunderbare Tränkung des Volkes in der Wüste aus dem Felsen als Gegenstück der wunderbaren Mannaspeisung zu den hervorragendsten geschichtlichen Erinnerungen des Wüstenzuges und damit auch des Hüttenfestes gehörte.

Mit dem Anruf „*Wenn jemand dürstet*" wendet sich Jesus an alle diejenigen in der festfeiernden Menge, welche auch in der Festfreude dieses großen Tages kein Genüge fanden für das innere Heilsverlangen ihrer Seele, und stellt sich selbst ihnen dar als den wahren Quellfelsen und Heilsbrunnen, der den innersten Lebensdurst der Herzen vollkommen stillen kann und will, d. i. ohne Bild: er stellt sich dar als den, der allein Macht und Vollmacht hat, das wahre Leben, das Leben aus Gott und in Gott, den Menschen darzubieten und mitzuteilen. Schon bei dem Gespräch Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen (4, 10—14) haben wir festgestellt, daß in dieser Symbolik das Wasser als solches weder Sinnbild des Geistes Gottes, noch auch des Wortes Gottes ist, sondern des Lebens Gottes, so wie es als mitteilbare Lebensmacht für den Menschen bestimmt, und der Mensch für es bestimmt ist, so daß nichts anderes den Durst seiner Seele stillen kann. Insbesondere hat sich schon aus dem ersten Worte Jesu an die Samariterin ergeben (4, 10: *εἰ ᾔδεις . . ., σὺ ἂν ᾔτησας αὐτὸν καὶ ἔδωκεν ἄν σοι ὕδωρ ζῶν*), daß das Wasser ein Gut ist, welches Jesus nicht nur für die Zukunft in Aussicht stellen, sondern schon jetzt, in der damaligen Gegenwart, mitteilen will. Dasselbe erhellt auch hier. Denn wenn Jesus die festfeiernde Menge laut anruft mit der Einladung, zu kommen und zu trinken, so ist das nicht nur eine Verheißung für die Zukunft wie die Verheißung des Geistes, sondern ein unmittelbares Anbieten des Trankes. Er, der in irdischer Leiblichkeit unter den Menschen Wandelnde, bietet das

Wasser des Lebens schon jetzt dar, nicht zwar in seinen Worten, so daß das Wasser als solches sein Wort wäre, wohl aber mittelst der Worte seines Mundes als innerlich erquickenden und sättigenden Trunk allen, die mit dürstender Seele zu ihm kommen, sein Wort zu hören. Das Nähere siehe zu 4, 13 f., und vgl. 6, 68 das Erfahrungsbekenntnis der Jünger: „Worte ewigen Lebens hast du!"

Wie aber Jesus schon in jenem Gespräch mit der Samariterin neben der jetzigen Darbietung des Lebenswassers (4, 10) auch von einer Zukunft gesagt hatte, in welcher (4, 14) dasselbe Wasser des Lebens den Seinen werden wird zu einem in ihrem eigenen Innern sprudelnden Lebensquell, ebenso tut er auch hier. Dem Ruf an alle, jetzt zu kommen und zu trinken, stellt er an die Seite die Verheißung (38): ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος. Denn bei dieser Abteilung der Sätze ist es zu belassen, und die andere Abteilung durchaus abzulehnen, nach welcher (so z. B. Stier, Geß, Steinmeyer) die Worte ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ noch zu V. 37 gehören sollen: „Wenn jemand dürstet, der komme, — und es trinke der an mich Glaubende!" Formell ist es in hohem Grade unnatürlich, die Einladung der Dürstenden zum Kommen und Trinken zu zerreißen durch Bindung der letzteren Aufforderung noch an ein besonderes erst nachgebrachtes Subjekt. Und sachlich ist die Zerreißung erst recht untunlich. Die beiden Sätze würden nun nicht etwa einen Parallelismus darbieten, da weder der διψῶν mit dem πιστεύων, noch auch ἔρχεσθαι ohne weiteres mit πίνειν gleichgesetzt sein kann. Vielmehr würde nun eine doppelte Einladung vorliegen: Die eine an alle Dürstenden, die aber noch nicht zum Trinken, sondern vorerst nur zum Kommen geladen würden; und die andere zum Trinken, die aber nicht an alle Dürstenden, auch nicht einmal an alle Kommenden gerichtet, sondern mit Nachdruck auf den schon an Jesus Glaubenden

beschränkt wäre. Das ist unmöglich. Wer schon im Glauben an Jesus steht, der ist der Einladung zum Trinken bereits gefolgt, als πιστεύων ist er schon πίνων, kann also nicht noch erstmals zum Trinken aufgerufen werden, geschweige denn die Einladung zum Trinken auf ihn beschränkt sein, vgl. 6, 35: ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσει πώποτε. Der Versuch, ὁ πίστ. εἰς ἐμέ zum Vorangehenden zu ziehen, ist auch nur gemacht worden, weil man damit die Schwierigkeit zu lösen glaubte, die in dem Satze V. 38 gefunden wurde. Aber was zunächst den nomin. absolutus angeht, in welchem ὁ πιστ. εἰς ἐμέ diesem Satze vorangestellt ist, so hat er nichts Auffallendes, wenn es so ist, wie es sich nach unserem bisherigen Verständnis stellt: Von den Dürstenden, die zum Kommen und Trinken geladen waren, wird mit Nachdruck übergegangen zu dem, welcher jener Einladung folgend gekommen, und aus Jesu Worten Leben trinkend an ihn gläubig geworden ist, um ihm eine Zusage für die Zukunft zu machen. Es ist nicht abzusehen, wie der Übergang von denen, welchen die Einladung galt, zu denen, welchen die folgende Verheißung gilt, besser hätte markiert werden können. Was ferner die sich dann einschiebende Berufung auf Schriftwort angeht, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή — was natürlich nicht (mit einigen Älteren) als Zusatz zu πιστεύων von schriftgemäßem Glauben gemeint sein kann — so steht fest, daß im Alten Testament sich keine bestimmte Einzelstelle findet, welche in der hier folgenden Verheißung als wörtlich zitiert gelten könnte. Auch die Stelle Sach. 14, 8, die im Wortlaut am nächsten kommt: „Ausgehen werden lebendige Wasser von Jerusalem“ bietet nur einen entfernten Anklang, der ganz zufällig sein kann. Die Anziehung der Schrift kann sich also nicht auf den Wortlaut, sondern nur auf den recht verstandenen Inhalt der nachfolgenden Verheißung erstrecken, und es gilt zunächst diesen festzustellen, ohne daß dabei eine gleichlautende alttestamentliche Stelle als Hilfe zu Gebote stünde. Die Verheißung lautet: ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν

ὕδατος ζῶντος. Aus dem Bisherigen ist uns schon gewiß, daß das gesagt ist von dem an Jesus Glaubenden. Diejenigen Ausleger freilich, welche ὁ πιστ. εἰς ἐμέ noch zu V. 37 ziehen, wollen dann die V. 38 folgende Verheißung nicht von dem Glaubenden, sondern als alttestamentliche Weissagung von dem Messias verstehen: „Es trinke der an mich Glaubende, wie die Schrift gesagt hat: Ströme werden aus seiner (des Messias) κοιλία fließen von lebendigem Wasser." Aber jene Satzabteilung hat sich uns als unmöglich erwiesen. Und wäre sie angängig, so würde immer noch die Beziehung auf die κοιλία des Messias nur dann denkbar sein, wenn die Worte ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ einer alttestamentlichen Weissagungsstelle entstammten und von dort her verständlich wären. Da eine solche Unterlage fehlt, und da Jesus unmöglich mit αὐτοῦ auf das voranstehende πρός με und εἰς ἐμέ kann zurückweisen wollen, so ist die Beziehung von αὐτοῦ auf ὁ πιστεύων die in Text und Kontext einzig gegebene. Es bleibt also dabei, daß es von dem an Jesus Glaubenden gilt: „Ströme werden aus seiner κοιλία fließen von lebendigem Wasser." Auffallend scheint hier zunächst der Ausdruck κοιλία. Denn sonst ist im Neuen Testament κοιλία immer venter, und zwar entweder der gebärende uterus oder der Speise und Trank aufnehmende stomachus. Am einfachsten scheint der Anstoß gehoben durch die Annahme (s. z. B. Grimms Lexikon), daß κοιλία hier in Nachahmung desselben Gebrauchs von בֶּטֶן im Alten Testament die geistige Innensphäre der menschlichen Persönlichkeit bezeichne. Nur darf dabei nicht übersehen werden, daß auch בֶּטֶן im Alten Testament (LXX: γαστήρ oder κοιλία) nur dann das geistig Inwendige des Menschen bezeichnet, wenn letzteres in irgend welchem bestimmten Fungieren oder Empfinden oder Erleiden als gleichartig mit dem physischen venter vorgestellt ist (vgl. Hiob 15, 35; 32, 18; Spr. 18, 8; 20, 27. 30; 22, 18; 26, 22; Hab. 3, 16). Augenscheinlich liegt dieses Verhältnis hier vor. Zum Trinken hat Jesus eben gerufen, und

der an Jesus Gläubige ist der, welcher getrunken hat und welcher am Trinken bleibt von dem Wasser, welches Jesus gibt. Hier liegt der Vergleichungspunkt für die bildliche Verwendung des Ausdruckes *κοιλία*. Er bezeichnet das Inwendige des Gläubigen, sofern es Behältnis geworden ist für das Wasser göttlichen Lebens, welches Jesus ihm zu trinken gab. Damit hat dann aber auch die Analogie mit den physischen Vorgängen des menschlich körperlichen Lebens ihre Grenze gefunden. Insoweit es sich nicht um das Aufnehmen, sondern um das Ausströmenlassen des Lebenswassers handelt, verwandelt sich die Vorstellung eines wassertrinkenden Menschen in die eines wasserausströmenden Quellbrunnens. Die *κοιλία* dessen, welcher das Wasser trinkend in sich aufgenommen hat, wird zur *πηγή*, welche nun ihrerseits sich selbsttätig in fließendem Wasser ergießt. Die Vorstellung des fließenden Quellbrunnens zeigt sich schon in dem Ausdruck *ποταμοί*: kräftige Ströme, nicht nur spärlich rinnende Tropfen, und demnächst in der Näherbestimmung *ὕδατος ζῶντος*: Ströme fließenden Quellwassers (s. zu 4, 10). Diese Verwandlung des Bildes kann um so weniger befremden, als sie ebenso auch schon in der Parallele 4, 14 vorlag: *ὃς δ' ἂν πίῃ, . . . τὸ ὕδωρ γενήσεται ἐν αὐτῷ* (also *ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτοῦ*) *πηγὴ κτλ.* Somit bedarf es zur Erklärung nicht erst (vgl. z. B. Holtzmann) einer Verweisung auf die Brunnenanlagen des Altertums, welche die Form von Tier- oder Menschengestalten hatten, so daß das Wasser von der *κοιλία* her durch Tier- oder Menschenköpfe entströmte. Ein solches Aufsuchen von künstlichen Analogien wirkt nur störend und die Pointe verwischend, welche gerade darin liegt, daß im geistigen Leben geschehen wird, was im natürlichen Leben seinesgleichen nicht hat: der Dürstende wird durch die Wunderkraft des Wassers, welches er getrunken hat, seinerseits zum selbsttätig sich ergießenden Quellbrunnen. Soweit kommt unsere Stelle mit 4, 14 überein. Aber die Verheißung geht hier in einer anderen Richtung. Dort war der Gedanke, daß das Jesuswasser in dem

Gläubigen zu einer selbsttätig sprudelnden Lebensquelle werden wird für ihn selbst. Jetzt lautet die Verheißung dahin, daß aus seinem Inwendigen reiche Wasserströme entfließen werden nach außen, hinein in die ihn umgebende Welt. Nachdem er selbst von Jesus mit göttlichem Leben erfüllt ist, werden von seiner lebensvollen, mit Jesusleben gesättigten Persönlichkeit wiederum reiche Lebenskräfte ausgehen auf andere, um ihn her Leben wirkend und verbreitend.

Wenn nun einer Verheißung dieses Inhaltes die Bemerkung eingeschaltet war καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, so kann dabei nicht an solche Schriftstellen gedacht sein, in welchen Jehova selbst oder der Messias als Spender lebendigen Wassers vorgestellt oder vorgebildet ist, sondern nur an solche, in welchen die bildliche Vorstellung eines Quellbrunnens oder Quellortes, welchem lebendiges Wasser entströmt, ausdrücklich auf das Gottesvolk der Zukunft und seine Glieder übertragen ist. Also nicht Jes. 44, 3 f.; 55, 1, auch nicht (gegen Godet) die Stellen von dem wasserspendenden Fels der Wüste 2. Mos. 17, 6; 4. Mos. 20, 11, da dieser Fels zwar ein weissagender Typus Christi ist (s. oben zu V. 37 und vgl. 1. Kor. 10, 4), nicht aber auch seiner Gläubigen. Dagegen gehört hierher Jes. 58, 11: „Jehova wird ... in der Hitze deine Seele sättigen, ... daß du wirst ... wie ein Wasserquell, dessen Wasser nicht trügen.“ Hier haben wir in der Tat denselben Gedanken unter demselben Bilde und mit derselben Verwandlung des Bildes: der Dürstende wird so wunderbar gesättigt, daß er selbst zu einer wasserspendenden Quelle wird, die niemals versiegt. Das Heraus- und Hinausfließen des Wassers von der Quelle her ist zwar in dieser prophetischen Stelle nicht besonders hervorgehoben, aber das ist doch nur eine in der Sache selbst liegende Weiterbildung. Immerhin kann man daneben, aber nur in Verbindung mit dieser Hauptstelle, auch denken an die wortlautlich (s. oben) noch näher anklingende Stelle Sach. 14, 8 (vgl. Hes. 47, 1): „Und geschehen wird es an diesem Tage: Ausgehen werden

lebendige Wasser von Jerusalem." Daß nämlich solche Verheißungen hier inhaltlich auf den einzelnen Gläubigen angewendet und ihm zugesprochen sind, darf nicht befremden (gegen Stier). Denn es ist eine auch sonst in weitem Umfang geltende Tatsache, daß die dem Volke Gottes gegebenen alttestamentlichen Verheißungen sich neutestamentlich nicht nur an der Gemeinde Christi im ganzen erfüllen, sondern in erster Linie persönlich an dem einzelnen Gläubigen, und sich damit als ihm geltend erweisen.

Es ist kaum anzunehmen, daß die Rede des Herrn am letzten großen Tage des Festes nur aus diesen beiden kurzen Sätzen bestanden habe. Auch der Plural *τῶν λόγων τούτων* in V. 40 („als sie diese Reden hörten") deutet darauf, daß Jesus noch mehr gesprochen hat. Aber seine Rede hat an diesem Tage begonnen mit solchem lauten Rufen und Einladen, wie es V. 37, und hat gemündet in solcher Verheißung, wie sie V. 38 wiedergegeben ist. Jedenfalls kann sich die in V. 39 beigefügte Erläuterung des Evangelisten *τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος κτλ.* nur auf die zuletzt wiedergegebene Verheißung beziehen, nicht auch auf jene Einladung. Jene Einladung galt allen Dürstenden, welche von Jesus gerufen wurden, Wasser des Lebens zu trinken aus den Worten seines Mundes; diese Verheißung galt nur den an Jesus Glaubenden, welchen für die Zukunft noch Größeres in Aussicht gestellt wurde. Mit *οἱ πιστεύσαντες* (oder *πιστεύοντες* nach ℵ D, was in diesem Fall auf dasselbe hinauskommt) nimmt die Erläuterung des Evangelisten das nachdrückliche *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ* aus dem zweiten Teil der Rede Jesu wieder auf, um darauf aufmerksam zu machen, daß diese Zusage an die Gläubigen nicht gemeint war für eine sofortige Verwirklichung, sondern Jesus habe solches geredet „von dem Geiste, welchen (erst) zukünftig empfangen sollten (*ἔμελλον* hat Ton) die an ihn gläubig Gewordenen; denn noch war (damals als Jesus solches sagte) Geist (als persönlicher Besitz) nicht vorhanden (in der

Jüngerschaft des Herrn), weil Jesus noch nicht verherrlicht worden war." Der Zweck der Erläuterung ist somit nicht der, die bildliche Form der vorhergegangenen Rede Jesu zu deuten, und speziell das Wasser, welches er gibt, mit dem Geiste gleichzusetzen. Das würde unverträglich sein nicht nur mit jener Darbietung des Wassers schon jetzt an jeden Dürstenden, von welcher die Erläuterung auch gar nicht handelt, — sondern auch mit dem Wortlaut der Verheißung für die Gläubigen, von welcher sie wirklich handelt. Hätte gesagt werden sollen, daß speziell in dieser Zusage an die Gläubigen ὕδωρ ζῶν von dem Geiste gemeint sei, dann hätte die Erläuterung lauten müssen: Das sagte er aber von dem Geist, welcher ausgehen sollte von seinen Gläubigen, während sie in Wirklichkeit lautet: das sagte er von dem Geist, welchen empfangen sollten usw. So wie er lautet, weist der Erklärungssatz vielmehr hin auf den Geist als den bewirkenden Faktor der Zukunft, durch dessen Empfang die an Jesus Gläubigen später wirklich das werden sollten, was sie damals noch nicht waren, was zu werden ihnen aber Jesus hier zugesagt hatte: Erneuerte Gottesmenschen, von deren eigenem Innern das göttliche Leben in Kraft und Fülle aus- und überströmen wird in die umgebende Welt. Voraussetzung dafür ist persönlicher Geistesbesitz. Denn nur dadurch, daß der Geist Gottes selbst in menschliches Personleben eingeht, kann dieses werden zu einem menschlichen Zentrum göttlichen Lebens, von welchem göttliches Leben aus- und überströmt auf andere. Solcher persönliche Geistesbesitz war aber damals, ehe Jesus verherrlicht wurde, noch nicht vorhanden in seiner Jüngerschaft. Wohl war in ihm selbst, dem menschgewordenen Sohne Gottes, der Geist Gottes schon geworden zum Geiste Jesu Christi, zum Geiste dieses einzigartig aus Gott stammenden menschlichen Personlebens, damit er von ihm, dem Gottmenschen, aus eingehe auch in das Personleben seiner Menschenbrüder, auch sie mit göttlichem Leben erfüllend und zu Menschen Gottes neugebärend. Aber solange Jesus noch in die Schranken irdischer Körperlichkeit

gebannt war, vermochte auch er nicht, was kein irdischer Mensch an seinen Mitmenschen vermag, seinen eigenen Geist andern einzuflößen. Erst nachdem Jesus aus den Schranken irdischer Körperlichkeit erhoben war zur herrlichen Freimacht schrankenlosen Geisteswirkens, da sollten die Gläubigen wirklich seinen Geist empfangen, und so viele ihn empfingen, durch diesen Geist werden zu Lebenszentren göttlichen Lebens in der Welt, und zu Lebensquellen solchen Lebens für die Welt. Das ist es, wovon Jesus nach der Zusatzbemerkung des Evangelisten geredet hat. Unser Verständnis des Wortes Jesu finden wir dadurch nur bestätigt und bereichert.

Der Abschnitt V. 40—44 zeigt die Wirkung, welche das Auftreten und die Rede Jesu an diesem großen Schlußtage des Festes auf die Hörer übte. Es kam zu lebhaftem Streit und zu Spaltung im Volke. Die einen erklärten ihn für „den Propheten", oder für den Messias. Andere widersprachen, und etliche machten sogar einen neuen Versuch, ihn zu ergreifen, welcher aber (44) ebenso endete, wie der gleiche Versuch an dem Tage inmitten der Festwoche: „niemand legte an ihn die Hände", s. zu V. 30. Damit schließt, ebenso wie dort der Bericht von dem ersten Tag des Auftretens Jesu, so hier der von dem Schlußtage des Festes endgültig ab. Deshalb war auch hier der geeignete Ort zu erzählen, was aus der V. 32 erwähnten Aussendung von Dienern des Synedriums gegen Jesus geworden war. Daher wird in V. 45—52 noch berichtet, wie — nach Ablauf der Festtage — diese Diener (welche nicht mit den τινές in V. 44 zu identifizieren sind), als sie unverrichteter Dinge zu ihren Auftraggebern zurückkamen, sich mit dem mächtigen Eindruck der Rede Jesu rechtfertigten, und wie bei diesem Anlaß sogar im Schoße des Hohen Rates selbst eine Stimme, die des Nikodemus, offen für Jesus eintrat (s. zu 3, 1—21 das am Schluß über Nikodemus Gesagte).

Nach dem Hüttenfeste:
Erstes Streitgespräch mit den Juden.

(Joh. 8, 12—20.)

Mit πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς λέγων (8, 12) geht der Evangelist über zur Mitteilung eines neuen öffentlichen Zeugnisses Jesu, wie es Anlaß wurde zu neuen Angriffen von seiten seiner Gegner und zu neuen Erwiderungen von seiten des Herrn. Der Tag, an welchem das folgende Gespräch stattfand, ist nicht angegeben. Jedenfalls nicht noch immer an dem 7, 37 erwähnten großen Schlußtage des Hüttenfestes. Zwar gehört das Stück 7, 53—8, 2, wo ausdrücklich von jenem Tage auf einen andern übergeleitet wird, ebenso wie das ganze Erzählungsstück von der Ehebrecherin (8, 3—11), nicht in den vorliegenden Zusammenhang. Der ganze Abschnitt in dem angegebenen Umfange (7, 53—8, 11), wie wertvoll er auch scheint, ist nach den besten Handschriften (gegen D) mit den weitaus meisten neueren Textkritikern und Auslegern an dieser Stelle auszuschalten. Aber die Annahme, daß die Erzählung sich hier immer noch an die Zeitangabe in 7, 37 anlehne, ist ausgeschlossen schon durch den Abschnitt 7, 40—44 (s. oben), zumal dessen abschließende Bedeutung noch durch die Einfügung der Episode 7, 45—52 bestätigt wurde. Damit stimmt überein, daß der ὄχλος, von welchem in Kap. 7 immer wieder die Rede war (7, 12. 20. 31. 32. 40. 43. 49), von hier ab verschwunden ist. Er wird in Kap. 8—10 nirgends wieder erwähnt. Die zum Feste nach Jerusalem zusammengeströmte Volksmasse hat sich wieder zerstreut. Das Folgende ist

also nicht mehr während des Hüttenfestes, sondern nach dem Feste in der nächstfolgenden Zeit gesprochen, und die Einführung mit „Wiederum redete daher zu ihnen Jesus" fußt auf der vorher wiederholt konstatierten Tatsache, daß in den Tagen des Festes nichts, weder die spontanen Gewaltversuche seiner Gegner, noch der Verhaftungsbeschluß des Hohen Rates, vermocht hatte, dem Lehren Jesu ein vorzeitiges Ende zu setzen (7, 30. 32. 43 f. 45—52). Die Angeredeten sind, da das Vorstehende für *αὐτοῖς* keine bestimmtere Beziehung darbietet, die Tempelbesucher, welche sich nach wie vor um den Lehrsitz des Herrn sammelten. Zu ihnen sprach Jesus: *ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν μοι* (א D u. a.: *ἐμοί*) *οὐ μὴ περιπατήσῃ* (DE u. a.: *περιπατήσει*) *ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς.* Inhaltlich ist dieser Ausspruch dem zuletzt mitgeteilten (7, 37 f.) darin gleich, daß auch er ein spontanes Zeugnis Jesu darstellt von sich selbst als dem Bringer und Spender des Heiles für die Menschen. Aber diesmal erfolgt das Zeugnis nicht wie dort (s. zu d. St.) in Gestalt einer laut in den *ὄχλος* des großen Festtages hineingerufenen Einladung, sondern, der jetzt veränderten Lage entsprechend, als eine in gehobenem, aber ruhigem Lehrton gehaltene lehrhafte Selbstbezeugung. Ehe noch zu einem bestimmten Tun und Verhalten aufgefordert wird, tritt diesmal voran die kurze, klare und große Aussprache dessen, was er, Jesus, bestimmungsmäßig ist für die ganze Welt: „Ich (*ἐγώ*: Ich, kein anderer als dieser zu euch redende Jesus,) bin **das Licht der Welt.**" Das neue Bild tritt ganz selbständig auf. Denn nach einer äußeren Anknüpfung für die bildliche Form des Ausspruches, etwa noch in irgend welchen Gebräuchen oder Erinnerungen des Hüttenfestes, ist hier noch weniger zu suchen wie 7, 37 (s. zu d. St.). Dazu fehlt diesmal, wo die Zeit der Rede überhaupt nicht, und der Ort erst nachträglich (V. 20) fixiert wird, jede Spur eines Textanhaltes. Nicht aus irgend welcher äußerlichen Veranlassung,

sondern um der Sache willen ist das Bild τὸ φῶς τ. κόσμ. gewählt als umfassender Ausdruck der Heilsbedeutung und Heilskraft, welche der Person des Herrn eignet für die Welt. Hat Jesus bisher (Kap. 6) sich bezeugt als das wahre Brot, vom Himmel gekommen, die hungernde Welt zu speisen, oder (7, 37 f.; 4, 10—14) als der lebendige Wasserquell, von Gott gegeben, die dürstende Welt zu tränken, so tritt jetzt an Stelle dieser gleichbedeutenden Parallelsymbole ein neues: Das Licht, welches erschienen ist, die in Finsternis liegende Welt zu durchleuchten. Nur einmal war bisher in den johanneischen Reden Jesu dieses Sinnbild schon zur Verwendung gekommen (3, 19 ff., vgl. außerdem im Prolog des Evangelisten 1, 4—10), aber dort nur gelegentlich, zur Erläuterung und Veranschaulichung einer anderen vorher aufgestellten These (3, 18), und nicht in dieser solennen Emphase wie hier. Das Licht als wirkende Macht, welche die Finsternis bekämpft, ist Sinnbild sowohl der lichtklaren göttlichen Wahrheit, wie sie die Nacht menschlicher Lüge und Unwissenheit, — als auch der lichtreinen göttlichen Heiligkeit, wie sie die Nacht menschlicher Sünde und Unreinigkeit, — als auch der lichtglänzenden göttlichen Seligkeit und Herrlichkeit, wie sie die Nacht menschlichen Elendes durchleuchten will, — dieses Dreifache aber nicht als dreierlei verschiedene Lichtmächte, sondern das erste und das zweite unlösbar verbunden, und beides in seiner Harmonie das dritte konstituierend. Zwar tritt in der mannigfachen neutestamentlichen Verwendung des Bildes je nach Anlaß und Zweck die eine oder die andere Seite besonders hervor. Bei dem solennen Zeugnis unserer Stelle aber, wie es ohne Bedingtheit durch einen schon vorhandenen Kontext ganz absolut auftritt, will die Aussage: Ich, Jesus, bin das Licht der Welt, in ihrem umfassendsten Vollsinn verstanden sein, nämlich: In der menschlichen Person Jesu ist wie in einem lichtstrahlenden Brennpunkte das leuchtende Ebenbild der göttlichen Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit mitten in der Menschheitswelt erschienen, um mit seinem

sieghaften Scheinen ihre Finsternis zu durchdringen und sie aus der Nacht der Lüge, der Sünde und des Elendes zu erlösen.

Aber freilich, in der Menschheitswelt vollzieht sich die durchleuchtende Wirkung des Lichtes nicht wie in der Naturwelt mit mechanischem Zwang. Der Mensch kann dem Lichte Gottes, auch nachdem es in der Person Jesu erschienen ist und ihm entgegenscheint, in innerlicher Abwendung den Rücken kehren und es fliehen. Demgemäß waren schon in 3, 19 ff. sich gegenübergestellt der lichthassende Mensch, welcher sich weigert, zu Jesus, dem erschienenen Lichte, zu kommen, und der lichtliebende, welcher kommt zu dem Lichte. Hier ist die bildliche Vorstellung noch weiter ausgestaltet (12^b): „**Der mir (als dem erschienenen Lichte) Folgende wird mit nichten (ferner) wandeln in der Finsternis.**" Während dort der Gegensatz nur war zwischen Nichtkommen und Kommen, d. h. zwischen innerlicher Abwendung von, und innerlicher Zuwendung zu dem Lichte, ist hier mit dem Sinnbild des erschienenen Lichtes verbunden die andere sehr geläufige Vorstellung des Lebensweges, auf dem sich jeder Mensch befindet, ein dunkler Weg, umnachtet von der die Welt bedeckenden Finsternis. Da ist nun, nachdem in Jesus das Licht der Welt erschienen ist, jeder Wanderer, dem es entgegenscheint, vor die Entscheidung gestellt, ob er sich der Leitung Jesu gläubig anvertrauen und ihm folgen will zu dem Ziele, wohin er führt, oder ob er seine Leitung ungläubig verschmähen, und nach wie vor nur sein eigenes Gefallen und Belieben zum Leitstern seines Weges machen will. Das *ἀκολουθεῖν* ist somit hier allerdings (gegen Weiß u. a.) in der Sache identisch mit *πιστεύειν*; denn dieses *ἀκολουθεῖν* setzt nicht nur voraus, sondern schließt ein als den entscheidenden Anfangsakt der Nachfolge das persönliche Vertrauenfassen zu Jesus als dem Lichte der Welt und den Glaubensentschluß, sich seiner Leitung anzuvertrauen, wie umgekehrt *πιστεύειν* nicht nur das erstmalige Gläubigwerden bezeichnet, sondern ebensowohl auch das andauernde Beharren in

der Glaubensbewegung sein kann. Nach dem ἀκολουθεῖν bestimmt sich dann das περιπατεῖν. Davon, ob der Wanderer Jesusals seinem Leitstern folgt oder nicht, hängt es ab, ob sein Wandeln forthin in der Finsternis geschieht oder nicht. Wer sich weigert, ihm zu folgen, hat auch keinen Teil an den Lichtwirkungen, die von ihm ausgehen, er geht seinen Weg fort in der nunmehr selbstgewählten und selbstgewollten Finsternis. Wer aber Jesus folgt, für den hat das Wandeln in der Finsternis ein Ende. Das Licht, dem er gläubig folgt, enthebt ihn, indem es ihn selbst durchleuchtet, den finstern Mächten der Lüge, der Sünde und des Elendes, welche die Welt beherrschen. Es macht sein Auge klar zum Sehen, daß die Nebel der Lüge es nicht mehr trüben; es macht seinen Fuß sicher zum Schreiten, daß die Finsternis der Sünde ihn nicht mehr zu Falle bringt; es macht seinen Sinn froh zum Wandern, daß die Nacht des Elendes und des Todes ihn nicht mehr verzagen läßt auf dem Wege nach dem seligen Ziele, welches Jesus ihm zeigt und zu welchem Jesus ihn führt. Daß die Erlösung aus dem bisherigen Wandeln in der Finsternis mittelst innerer Durchleuchtung erfolgt, erhellt aus dem positiven Gegensatz: ἀλλ' ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς. Dieser Gegensatz greift wie oft in der Johanneischen Gedankenverknüpfung über die reine logische Antithese weit hinaus. Es heißt nicht nur „sondern er wird (auf seinem Wege) Licht haben", aber auch nicht: „er wird (indem er mich bei sich hat) das Licht des Lebens (bei sich) haben," so daß τὸ φῶς auch hier noch unmittelbar gleichzusetzen wäre mit der Person Jesu. Die Stelle 12, 35 f., wo τὸ φῶς ἔχειν allerdings so viel ist als: Jesus bei sich haben (V. 36: ὡς τὸ φῶς ἔχετε, πιστεύετε εἰς τὸ φῶς), ist hier nicht vergleichbar, weil an unserer Stelle das Haben des Lichts nicht wie dort Voraussetzung ist für die Aufforderung, an das Licht zu glauben, sondern ein Verheißungsgut, welches den Jesus gläubig Folgenden zugesagt wird. Vielmehr ist hier auszugehen von dem mit τὸ φῶς verbundenen Genitiv

τῆς ζωῆς. So gewiß das häufige ζωὴν ἔχειν ein innerer Besitz ist, so gewiß kann auch der Begriff τὸ φῶς τῆς ζωῆς als Objekt von ἕξει, ohne daß ein zusätzliches ἐν αὐτῷ irgend erforderlich wäre, nur als inwendiger Besitz gedacht sein. Der Sinn ist also: „Der mir Folgende . . . wird (infolge der von mir auf ihn ausströmenden Lichtwirkung) das (innere) Licht des Lebens besitzen," nämlich die innere Durchleuchtung, aus welcher dem Menschen das wahre göttliche Leben entsteht. Denn τὸ φῶς τῆς ζωῆς kann nicht sein das Licht, welches in dem Leben besteht (z. B. Hengstenberg), so daß Licht und Leben sich völlig gleichgesetzt wären, noch weniger freilich das Licht, welches aus (Jesus als) dem Leben hervorgeht (z. B. Godet), sondern die von Jesus empfangene innere Durchleuchtung heißt Licht des Lebens, weil sie in dem Durchleuchteten das wahre göttliche Leben hervorbringt. Wie unter der Lichtwirkung der Sonne in der Naturwelt das Leben erwacht, gedeiht und reift, so erwacht, so wächst und reift unter der inneren Lichtwirkung, die von Jesus ausgeht, in dem Menschen das wahre göttliche Leben entgegen dem Ziel der ewigen Vollendung.

Aber wie gewöhnlich so sind auch jetzt unter den Zuhörern Jesu solche, welche nicht nur selbst sich ungläubig sperren gegen den Eindruck seines Zeugnisses, sondern auch den Eindruck auf andere zu verwischen suchen durch öffentliche Widerrede. Diesmal werden als die Widersprechenden nicht οἱ Ἰουδαῖοι genannt, die führenden Vertreter der Judenschaft, sondern οἱ Φαρισαῖοι, die (anwesenden) Vertreter der Pharisäerpartei. Eine sachliche Bedeutung für den Inhalt und Gang des Gespräches hat dieser Umstand nicht. Sie erhoben gegen das solenne ἐγώ εἰμι κτλ. die Einrede (13): „Du zeugest von dir selbst (σὺ περὶ σεαυτοῦ: du in eigener Person von dir selbst), dein Zeugnis ist (somit nach allgemeiner Rechtsregel) nicht wahr (nicht als wahr anzunehmen, nicht glaubwürdig)."

Darauf antwortet Jesus (14ª): κἂν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ, ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία μου. Dem Buchstaben nach spricht Jesus hier das direkte Gegenteil aus von dem Satze, den er selbst in 5, 31 einen Augenblick hatte gelten lassen, nämlich dort als Einräumung an die Gegner in dem Sinne: Wenn (nur) ich von mir selbst zeuge, dann mögt ihr mein Zeugnis für unwahr halten, daher dort die Antithese (5, 32) ἄλλος ἐστὶν ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμοῦ. Hier bleibt die Frage nach andern Zeugen von ihm außer Betracht (s. jedoch V. 17 f.), wenn Jesus diesmal sagt: „Auch wenn ich selbst (ἐγώ) zeuge von mir selbst usw." Denn κἂν ist nicht „wenn auch" oder „obgleich", sondern καὶ ἐάν: „auch in dem Falle, wenn", also: Auch wenn ich, wie das noch eben wirklich geschehen ist (V. 12), selbst in eigener Sache Zeugnis ablege, „so ist (dennoch) wahr mein Zeugnis." In seinem Falle ist gegen die gewöhnliche Regel das Zeugnis in eigener Sache vollen Glauben verdienend, darum nämlich (14ᵇ): „weil ich weiß, woher ich gekommen bin und wohin ich gehe." Er sagt nicht: weil ich allein weiß, was sonst niemand wissen kann, sondern nur: weil ich es weiß, so daß οἶδα den ganzen Ton hat im prägnanten Sinne des unmittelbaren unbedingt sicheren Wissens. Er beruft sich also nicht darauf, daß er über sich selbst der einzig kompetente Zeuge sei (gegen Luthardt), sondern darauf, daß er, auch von sich selbst zeugend, dennoch kompetent ist wegen des unbedingt sicheren Wissens, aus welchem er schöpft. Von der gewöhnlichen Annahme, daß ein Zeuge, der über sich selbst aussagt, in Befangenheit, Voreingenommenheit und unzureichender Einsicht redet, trifft bei ihm das Gegenteil zu. Was er über sich selbst sagt, über die Bedeutung seiner Person für die Welt und seine Aufgabe an der Welt (V. 12), das sagt er aus einem unmittelbaren Wissen heraus, in welchem er Ausgangspunkt und Zielpunkt seines irdisch menschlichen Daseins, oder was bei ihm dasselbe ist, seines irdischen Berufsweges mit vollkommener Klarheit und Sicherheit überblickt.

Er weiß, woher er gekommen ist, nämlich von Gott (vgl. 13, 3: εἰδὼς . . . ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει), und — denn das liegt mit darin —, mit welcher göttlichen Mission er in die Welt entsendet ist, und welchem gottgegebenen Ziele er entgegengeht. Die Sache liegt also nicht so, daß er, welcher im Besitze solchen Wissens ist, keine Befähigung und Befugnis hätte, von sich selbst zu zeugen, wohl aber so, daß sie, seine Gegner, die von ihm nichts wissen, keine Befähigung und Befugnis haben, über ihn zu richten. Denn in diesem Sinne gehören nun die beiden folgenden Sätze zusammen, so daß sie von dem Vorangegangenen durch ein Punktum, und unter sich nur durch ein Komma zu trennen sind (14[c] u. 15[a]): ὑμεῖς (ohne δὲ mit Tischendorf nach ℵ FH u. a., gegen BD u. a.: ὑμεῖς δὲ) οὐκ οἴδατε πόθεν ἔρχομαι καὶ ποῦ (BD: ἢ ποῦ) ὑπάγω, ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε. Der erste Satz ist nämlich nicht, wie gewöhnlich verstanden wird, noch fortgesetzte Begründung, daß das Selbstzeugnis Jesu Glauben verdient, als ob er sagen wollte: Ihr als die Unwissenden seid darauf angewiesen, mir zu glauben. Das würde allerdings nach dem ersten ὑμεῖς ein δέ erfordern. Aber der Gedanke wäre nicht einmal zutreffend, da in der eigenen Unkenntnis der Angeredeten über die göttliche Herkunft Jesu an sich noch keinerlei Nötigung läge, das zu glauben, was er selbst darüber sagte. Die Vorhaltung an die Pharisäer ὑμεῖς οὐκ οἴδατε κτλ. gehört vielmehr schon zum Folgenden. Indem sie der göttlichen Selbstgewißheit des Zeugnisses Jesu in schuldvoller Verschlossenheit gegenüberstehen, wissen sie ihresteils nichts von der göttlichen Herkunft Jesu (πόθεν ἔρχομαι ist natürlich gleichbedeutend mit πόθεν ἦλθον im vorigen Satze) noch von seinem himmlischen Ziele; sie richten ihn daher nur κατὰ τὴν σάρκα, d. i. nach der Schwachheit seiner sinnlichen Erscheinung. Denn κ. τὴν σ. κρίνετε ist, wie der Artikel vor σάρκα anzeigt, nicht allgemein zu verstehen von ihrer Gewohnheit nach Äußerlichkeiten zu urteilen, sondern be-

stimmt von dem Urteil, welches sie über Jesus fällen nach seinem Fleische. So verhalten sich dann die beiden Sätze *ὑμεῖς οὐκ οἴδατε κτλ.* und *ὑμεῖς κ. τ. σ. κρίν.* wie die negative und positive Seite derselben strafenden Vorhaltung, wobei der erstere nur in der Form noch durch das vorangegangene *οἶδα πόθεν κτλ.* bestimmt ist. Während Jesus auch über sich selbst ein vollgültiger Zeuge ist, weil er weiß, woher er gekommen ist und wohin er geht, sind sie, weil sie davon nichts wissen, ihm gegenüber verblendete, nur nach seinem Fleisch urteilende falsche Richter.

Hier ist die eingeschaltete Rüge an die Gegner zu Ende, was wiederum durch ein Punktum zu markieren ist. Alles Folgende (15ᵇ—18) gehört zusammen als fortgesetzte Rechtfertigung des eigenen beruflichen Tuns und Redens Jesu, indem sich die Gedanken so aneinanderreihen: Im Gegensatz zu ihrem falschen Richten (15ᵇ) ist es nicht seine Weise, irgend jemand zu richten, gegebenenfalls (16) ist sein Richten ein wahres Richten; und was sein Zeugnis von sich selbst betrifft (17 u. 18), so fehlt ihm auch der zweite Zeuge nicht, den das Gesetz vorschreibt, sein göttlicher Sender selbst steht ihm als zweiter Zeuge zur Seite. Zuerst heißt es (15ᵃ): „Ich meinesteils (*ἐγώ*) richte niemand.“ Die Äußerung erinnert an 3, 17: *οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ᾽ ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι᾽ αὐτοῦ.* Aber diese Wahrheit ist doch nur als Hintergrund des jetzigen Ausspruches heranzuziehen, und nicht so, daß der dortige Gegensatz von *κρίνειν* und *σώζειν* ohne weiteres hierher übertragen wird. In dem jetzigen Zusammenhang ist der Gegensatz zu *οὐ κρίνω* nicht *σώζω*, sondern *μαρτυρῶ*. Jenem in 3, 17 ausgesprochenen Zwecke der Sendung Jesu entsprechend, ist nicht das Richten seines Amtes, sondern das Zeugen von dem erschienenen Heile, und ist es somit nicht seine Aufgabe noch seine Weise, über irgend jemand ein richterliches Urteil zu fällen. Freilich tritt nun der Fall ein, daß sein Zeugnis auf Widerspruch und Widerstand stößt, und daß er kraft seines Zeugenberufes die Verwerflichkeit solches Widerstandes aufdecken muß,

so daß sein Zeugen, obgleich es der Absicht nach immer Heilszeugnis ist, gegebenenfalls doch zu strafendem Urteilen wird. Auf diesen Sachverhalt bezieht sich (16) der folgende Vordersatz καὶ ἐὰν κρίνω δὲ ἐγώ, welcher, ohne die Verneinung ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα wieder aufzuheben, doch den Fall eines Richtens von seiten Jesu nicht nur als möglich, sondern als wirklich setzt. κρίνειν ist hier zwar sachlich als strafendes Richten gedacht, weil dem sonst nicht Richtenden durch den Widerstand der Gegner abgenötigt, behält dabei aber doch die allgemeine Bedeutung „richterlich urteilen", welche es bisher hatte. Die Einführung dieses bedingenden Vordersatzes mit καὶ . . . δέ ist nicht zu vergleichen mit Stellen wie 6, 51; 1. Joh. 1, 3, wo καὶ . . . δέ (s. auch unten zu V. 17) im Sinne von „ferner aber" den Fortschritt der Rede zu einer neuen selbständigen Aufstellung ausdrückt. Hier ist die logische Verbindung mit dem Vorangegangenen viel enger. καί vor ἐάν ist nicht „und", sondern „auch", wie V. 14 κἂν . . . μαρτυρῶ, und δέ hinter κρίνω drückt, einen starken Ton auf κρίνω werfend, die Wendung der Rede aus von der Verneinung οὐ κρίνω zu der nunmehrigen gegenteiligen Position. Daß dann hinter δέ auch noch ein betontes ἐγώ folgt, entspricht dem noch fortdauernden Gegensatz zu dem vorhin gerügten κρίνειν der Angreifer. Im Nachsatz fällt dann derselbe Ton auf ἡ ἐμή nach ἡ κρίσις. Deutsch also: „Aber auch wenn Ich (ich meinesteils) in den Fall komme zu richten, so ist das Richten, welches Ich übe (im Gegensatz zu eurem verblendeten Richten in Unwissenheit), ein wahres (ἀληθινή)." Denn nicht ἀληθής (א Δ) ist zu lesen, was aus V. 14 u. 17 hierher übertragen ist, sondern ἀληθινή. Auch der Sinn ist nicht derselbe. Ersteres würde nur besagen, daß die κρίσις Jesu objektiv wahr ist, indem sie den wirklichen Sachverhalt trifft. Letzteres dagegen sagt, daß seine κρίσις ein echtes und rechtes Richten ist, indem es im Gegensatz zu dem aus Unwissenheit hervorgehenden Richten der Angreifer Jesu auf vollkommener Kenntnis der zu richtenden

Personen und Dinge beruht, und im Gegensatz zu ihrem Richten „nach dem Fleische“ nach dem entscheidenden Maßstab des inneren Wertes geschieht, so daß es kraft innerer Notwendigkeit unfehlbar das Recht findet. Das ist dann freilich etwas, was in dieser Unbedingtheit kein nur auf eigene Kenntnis und Urteilskraft angewiesener menschlicher Richter von sich sagen darf, denn der Mensch sieht, was vor Augen ist. Daher die Begründung (16^b): „denn allein bin ich nicht (scil. wenn ich richte), sondern ich (bin da) und (mir zur Seite, mein Richten inspirierend) mein Sender.“ Ob hinter *ὁ πέμψας με* noch *πατήρ* zu lesen ist (nach BL u. a.), ist zweifelhaft, für den Sinn unerheblich. Jesus kann nichts von sich selbst tun (5, 19. 30), er handelt und redet immer aus der Inspiration, welche in seiner vollkommenen, nie unterbrochenen inneren Gemeinschaft mit dem Vater dauernd gegeben ist. So spricht, wenn Jesus richtet, nicht ein fehlsamer menschlicher Einzelrichter, sondern mit Jesus und durch Jesus fällt sein Urteil der oberste Richter alles Fleisches, der göttliche Sender Jesu.

Von seinem Richten, in welchem er nicht allein steht, kommt dann Jesus zurück auf sein Zeugen von sich selbst, um in Fortsetzung und Ergänzung des in V. 14 davon Gesagten nunmehr zu zeigen, daß auch in diesem Punkte der Rechtsvorschrift des mosaischen Gesetzes über die erforderliche Mehrzahl von Zeugen genügt ist (17): *καὶ ἐν τῷ νόμῳ δὲ τῷ ὑμετέρῳ γέγραπται* (ℵ: *γεγραμμένον ἐστὶν*) *ὅτι δύο ἀνθρώπων ἡ μαρτυρία ἀληθής ἐστιν.* Diesmal ist *καὶ . . . δέ* nicht wieder wie in V. 16 (s. oben) „aber auch“ („aber auch in dem Gesetze steht geschrieben usw.“), als ob auch das Gesetz herangezogen werden sollte zur Bestätigung des eben von dem Richten Jesu Gesagten; sondern, da jetzt vom Richten wieder auf das Zeugen von sich selbst übergegangen wird, so ist *καὶ . . . δέ* hier wie 6, 51; 1. Joh. 1, 3 u. ö. im Griechischen „ferner aber“ oder ein betontes „und“: „Und: In eurem (eigenen) Gesetz steht geschrieben,

daß von zwei Menschen abgelegt das Zeugnis wahr ist." Der Zusatz τῷ ὑμετέρῳ nach ἐν τῷ νόμῳ zeigt an, daß Jesus jetzt von der Instanz aus argumentieren will, welche seine Gegner, auch wenn sie gegen die göttliche Selbstgewißheit seines Zeugnisses (V. 14) sich verschließen, als ihre eigenste ständig proklamierte Autorität nicht abweisen können. Das ist so wenig geringschätzig von dem Gesetz geredet, als das Wort 5, 45 („Moses, auf den ihr eure Hoffnung gesetzt habt") geringschätzig gegen Moses gemeint war. Wohl aber liegt darin, daß Jesu eigene Selbstgewißheit und die Glaubensgewißheit der an ihn Gläubigen auf anderem Grunde ruht, als auf den formalen Regeln der mosaischen Rechtsordnung über die Annehmbarkeit eines Zeugnisses. Eine bestimmte Gesetzesstelle ist nicht zitiert, sondern nur aus einer bestimmten Gesetzesvorschrift ein Rechtsgrundsatz erhoben, der dieser Vorschrift zugrunde liegt, nämlich aus 5. Mos. 19, 15 (vgl. auch 5. Mos. 17, 6): „Es soll nicht Ein Zeuge auftreten wider jemand wegen irgend einer Verschuldung und Sünde, . . . auf Mund (Aussage) zweier Zeugen und auf Mund dreier Zeugen soll eine Sache bestehen." Darin liegt mittelbar der Rechtsgrundsatz, daß die (übereinstimmende) Aussage zweier Zeugen als wahr anzusehen ist. Für „Mund zweier Zeugen" steht hier „das Zeugnis zweier Menschen", es wird also der Begriff ἄνθρωποι neu eingeführt. Das könnte an sich, da ein wörtliches Zitat nicht vorliegt, und da in der Gesetzesstelle nur an menschliche Zeugen gedacht ist, eine bloße Zufälligkeit sein, wenn nur in der folgenden Anwendung auch wirklich zwei menschliche Zeugen genannt würden. Da das aber nicht der Fall ist, vielmehr als zweiter und in diesem Zusammenhang entscheidender Zeuge kein ἄνθρωπος, sondern Gott selbst angerufen werden soll, so kann der Ausdruck δύο ἀνθρώπων ἡ μαρτυρία nicht zufällig gewählt sein. Er erinnert absichtlich daran, daß im Gesetze schon die Übereinstimmung zweier menschlicher Zeugen als genügende Wahrheitsgewähr statuiert ist, und

bereitet darauf vor, daß hier noch viel mehr geboten ist, als was das Gesetz fordert. Die Anwendung lautet wörtlich (18): „**Ich bin der Zeugnisgebende über mich selbst, und es legt** (außer mir, als zweiter Zeuge) **Zeugnis über mich ab der mich gesandt habende Vater.**" Zwei Zeugen sind wirklich vorhanden für die göttliche Sendung Jesu. Der erste Jesus selbst, und der zweite *ὁ πέμψας με πατήρ*. Also nicht nur ein zweiter menschlicher Zeuge, der ja auch zu finden wäre (5, 33), aber Jesus nimmt nicht Zeugnis von Menschen (5, 34), — sondern der Vater selbst ist es, der in der Sache seines Sohnes als zweiter Zeuge auftritt und für ihn eintritt, dessen göttliche Sendung mit seinem eigenen Gotteszeugnis bestätigend. Das Bedenken gegen den ersten Zeugen (Jesus) als Zeugen in eigener Sache fällt in diesem Zusammenhang fort, nicht sowohl deshalb, weil es schon in V. 14 besprochen und erledigt ist, als vielmehr deshalb, weil in der betreffenden Gesetzesvorschrift als erster Zeuge der Zeuge in eigener Sache keineswegs ausgeschlossen, sondern nur die Stellung noch eines andern Zeugen verlangt wird. Wenn also die Pharisäer auch nur nach ihrem eigenen Gesetz urteilen wollten, so hätten sie sich für mehr als überführt bekennen müssen durch das offenbare Gotteszeugnis, welches dem Zeugnis Jesu von sich selbst als zweites zur Seite stand. Dann kann aber das Zeugnis des Vaters hier nicht als mit dem eigenen Zeugnis Jesu empirisch eins gedacht sein (Luthardt) und das Zeugnis Gottes in dem gottmenschlichen Zeugnis Jesu eingeschlossen (Meyer, Godet). Dieses Ineinander konnte unmöglich geltend gemacht werden als eine Erfüllung der Rechtsvorschrift über die erforderliche Mehrzahl von Zeugen. Vielmehr muß das Zeugnis des Vaters, wie es hier gemeint ist, für jedermann, auch für die glaubensunwilligen Pharisäer, deutlich erkennbar außer und neben dem eigenen Zeugnis Jesu dastehen, die Schuld ihres Unglaubens an Jesu eigenes Wort vergrößernd und verdoppelnd. Aus 5, 32—36 wissen wir, was gemeint ist. Schon dort hat Jesus den Juden, die sein Zeugnis von sich selbst nicht für ausreichend erachten

wollten, ein ἄλλος ἐστὶν ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμοῦ entgegengehalten (32), und hat dann, unter Verzicht auf das menschliche Schutzzeugnis des Täufers (33—35), an die Werke appelliert, welche sein Vater ihm gegeben hat zu tun (36). Was er hier in Kürze sagt: μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὁ πέμψας με πατήρ, ist nur eine zusammengezogene Wiederholung des schon dort Gesagten (5, 36): τὰ ἔργα ἃ δέδωκεν μοι ὁ πατὴρ . . . μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν. Daß durch die Hand Jesu Werke geschahen, welche kein Mensch, sondern nur Gott tun kann, das war schon in der ersten Zeit des öffentlichen Auftretens Jesu (vgl. schon 3, 2) und vollends jetzt eine notorische Tatsache, die in aller Mund war (7, 31). Jede Andeutung genügte, um dieses Zeugnis Gottes für Jesus in Erinnerung zu bringen. Dagegen genügt das kurze μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ an unserer Stelle nicht, um auch noch das andere Zeugnis Gottes für Jesus zu umfassen, auf welches in jener früheren Rede von 5, 37 an übergegangen wurde, nämlich das von Gott im voraus in den heiligen Schriften niedergelegte (5, 37: καὶ . . . μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ). Hier bleibt es bei dem an das jetzige Gotteszeugnis erinnernden Präsens μαρτυρεῖ.

Weil nun diese Berufung des Herrn auf das notorische Zeugnis Gottes unwiderleglich war, so bleibt seinen Gegnern auch hier wieder (vgl. 7, 35) nur die Ausflucht, sich so anzustellen, als verständen sie seine Rede nicht. Zu Hilfe kommt ihnen dabei, daß Jesus nicht das Wort ὁ θεός, sondern die Bezeichnung ὁ πατήρ gebraucht hat. Das greifen sie auf, als wüßten sie nicht, wen er damit meint (19): ποῦ ἐστιν ὁ πατήρ σου; Das Vorgeben, nicht zu wissen, wen Jesus meint, liegt in dem suchenden Ton der Frage: Wo ist der, den du deinen Vater nennst? In der höhnischen Sicherheit aber, mit der sie die Frage aufwerfen, offenbart sich zugleich, daß sie sehr wohl wissen: Dieser zweite Zeuge, den Jesus meint, ist nicht in greifbarer Leibhaftigkeit herbeizuschaffen.

Jesus läßt sich natürlich nicht darauf ein, diese höhnisch

gespielte Unwissenheit zu belehren. Im Gegenteil! Er schlägt den Hohn der Gegner in überraschender Weise nieder dadurch, daß er ihr Vorgeben der Unwissenheit als tatsächlich zutreffend akzeptiert (19^{b}): „**Ihr kennt** (in der Tat) **weder mich, noch meinen Vater.**“ Jesus will sagen: Mit eurer Frage: Wo ist dein Vater? habt ihr eurer tatsächlichen inneren Unkenntnis sowohl von mir, dem Sohne, als auch von ihm, der mein Vater ist, treffenden Ausdruck gegeben, und euch damit selbst das Urteil gesprochen. Indessen ist in diesem ersten Satze noch beides nur nebeneinandergestellt, ihre Unkenntnis der Person Jesu und ihre Unkenntnis seines Vaters. Erst der zweite Satz stellt dann zur Bestätigung des ersten den inneren Zusammenhang zwischen dem einen und dem anderen fest (19^{c}): „**wenn ihr mich kenntet** (*ᾔδειτε*), (nur dann) **kenntet ihr auch meinen Vater.**“ Das ließe sich kontextmäßig wohl im Sinne eines Rückschlusses verstehen: nur wenn ihr mich kenntet, so würde damit der Beweis vorliegen, daß ihr Gott meinen Vater kennt; da ihr euch aber verschlossen zeigt gegen die Erkenntnis des Sohnes Gottes, so beweist ihr damit, daß ihr auch von Gott seinem Vater keine Erkenntnis besitzt. Vgl. in 5, 38 den Beweis ihrer Unkenntnis Gottes aus der Tatsache *ὅτι ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος, τούτῳ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε.* Aber so wie die Worte hier lauten, bleibt doch die andere und einfachere Fassung von Vordersatz und Nachsatz als Bedingung und Folge sehr viel näher liegend: Wenn ihr mich kenntet, nur dann würdet ihr als unmittelbare Folge der gläubigen Erkenntnis des Sohnes Gottes auch die Erkenntnis Gottes meines Vaters besitzen; indem ihr aber, so ist dann der stille Gegensatz, euch gegen die Erkenntnis meiner Person verschlossen habt, habt ihr euch damit auch die Erkenntnis Gottes meines Vaters verscherzt. Die Vorhaltung geht also nicht dahin, daß sie niemals wahre Gotteserkenntnis besaßen, sonst hätten sie den Sohn Gottes nicht verkannt, — sondern dahin, daß sie durch ihre Verkennung Jesu sich selbst den Weg verschlossen haben zur wahren Erkenntnis Gottes seines Vaters. Zu vergleichen ist 14, 6: „**N i e m a n d**

kommt zum Vater außer durch mich," und unmittelbar darauf, allerdings dort in Anrede an die Jünger, und in einer dadurch modifizierten Färbung des Sinnes (14, 7): *εἰ ἐγνώκειτέ (ἐγνώκατέ?) με, καὶ τὸν πατέρα μου ἂν ᾔδειτε (γνώσεσθε?)*. Rein äußerlich und zufällig ist dagegen die Ähnlichkeit der dort (14, 8) folgenden Bitte des Philippus *δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα* mit der Frage der Pharisäer *ποῦ ἐστιν ὁ πατήρ σου*, welche hier vorangegangen ist. Beides ist grundverschiedenen Sinnes und in keiner Hinsicht vergleichbar.

Der ganze Ausspruch V. 19[b] und [c] ist lediglich veranlaßt durch die Provokation der Pharisäer in V. 19[a]. Zu der Argumentation Jesu in V. 17 u. 18 hat er keine Beziehung mehr. Insbesondere ist es nicht so, wie einige Ausleger wollen, als ob Jesus jene Argumentation aus der Zweizahl der Zeugen jetzt nachträglich selbst wieder zurücknähme, indem doch alles nur davon abhänge, daß man ihn gläubig erkenne. Denn diese Wahrheit ändert durchaus nichts an der Tatsache, auf welche es in V. 17 f. allein ankam, daß das Tatzeugnis Gottes für Jesus, so wie es als offenkundige göttliche Bestätigung neben seiner Selbstbezeugung stand, den Unglauben der Juden doppelt unentschuldbar machte nach ihrem eigenen Gesetz. — Jetzt, vor dieser überraschenden Abfertigung ihrer Frage: „Wo ist dein Vater?", verstummen die Gegner gänzlich. In solcher moralischen Niederlage lag ein erneuter Anreiz zur Gewalttat an dem Herrn, zumal, wie der Evangelist (20[a]) aus persönlicher Erinnerung hinzufügt, Jesus diese Worte „bei dem Opferstock (*ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ*)" sprach, wo er öfter seinen Lehrsitz hatte (vgl. Mark. 12, 41: *καθίσας κατέναντι τοῦ γαζοφυλακίου*), d. i. in dem vielbesuchten Vorhof der Weiber, also „(öffentlich) im Tempel lehrend (*διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ* wie 7, 28)". Dennoch (20[b]) legte niemand Hand an ihn, jetzt so wenig wie in den Tagen des Hüttenfestes, „weil noch nicht gekommen war seine Stunde (s. zu 7, 30)."

Nach dem Hüttenfest: Zweites Streitgespräch mit den Juden.

(Joh. 8, 21—29.)

Die Bemerkung des Berichterstatters in V. 20 hat die mit V. 12 begonnene Gesprächsszene abgeschlossen. Aber sofort geht der Evangelist zu einem zweiten derselben Zeit angehörenden Streitgespräch Jesu mit den Juden über. Er leitet es ein, ähnlich wie das erste (s. V. 12), ohne nähere Zeitangabe (als Ort ist wie bisher der Tempel gedacht, s. V. 59), nur (21[a]) mit εἶπεν οὖν πάλιν αὐτοῖς. Dabei bezieht sich οὖν auf die eben wiederholt angemerkte Tatsache, daß niemand Hand an ihn legte, daher er unter Gottes fortwirkendem Schutze sein Zeugnis ungehindert wieder aufnehmen und fortsetzen konnte. οὖν πάλιν steht also hier in demselben Sinn wie πάλιν οὖν in V. 12. Die Angeredeten aber (αὐτοῖς) sind hier anders wie V. 12 von vornherein die Gegner Jesu, zu denen er V. 14—19 gesprochen hat, wobei es natürlich nicht auf die Identität der Personen ankommt (vorher „die Pharisäer", V. 13, jetzt von V. 22 an wieder „die Juden"), sondern auf die Identität als Vertreter desselben Kreises der in der Judenschaft maßgebenden Feinde Jesu, welche in tödlichem Hasse ihm beständig auflauerten und insbesondere seine Tempelreden stets überwachten.

Zu ihnen sagt Jesus (21): ἐγὼ ὑπάγω καὶ ζητήσετέ με κτλ. Das erinnert sofort an 7, 33 f. Die dortige Voraussagung, wenn auch das πάλιν εἶπεν nicht über alles Zwischenliegende hinweg bis auf 7, 33 zurückbezogen werden kann (gegen

Bengel u. a.), kehrt hier zum Teil mit denselben Worten wieder. Aber doch in erheblich modifizierter Gestalt. Zunächst nämlich fällt hier ganz fort der dort zuerst ausgesprochene Gedanke ἔτι χρόνον μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμι, welcher die Mahnung einschloß, diese kurze Frist, statt ihr gewaltsames Abschneiden zu versuchen, vielmehr auszunutzen. Diese erste Aussage war dort speziell veranlaßt durch die eben geschehene Aussendung der Ratsdiener zur Verhaftung Jesu. Eine solche spezielle Veranlassung liegt diesmal nicht vor. Vielmehr knüpft Jesus hier nur allgemein an an den Wunsch der Gegner, ihn aus dem Wege zu haben, welcher sie bei ihrem lauernden Überwachen des Herrn beständig erfüllt und sie je und je immer wieder zu spontaner Gewalttat gegen ihn reizt. Diesem ihrem verblendeten Wunsche stellt Jesus zunächst Erfüllung in Aussicht, wenn er sagt: „Ich gehe fort," scil. aus der Welt (s. zu 7, 33). Dabei läßt ἐγώ vor ὑπάγω fühlen, daß das Fortgehen seine eigene Handlung ist, unbeeinflußt von ihrem Verlangen und Planen, ihn wegzubekommen, und doch diesem Verlangen tatsächlich Erfüllung bringend. Aber wenn sie dann haben werden, was sie sich wünschen, so wird ihnen aus eben dieser Erfüllung ihres jetzigen Wunsches eine furchtbare Vergeltung erwachsen: „Ich gehe fort, und ihr werdet (nachdem ich fortgegangen sein werde) mich suchen und werdet (ohne mich zu finden) in eurer Sünde sterben; wo Ich hingehe, da könnt Ihr nicht hingelangen." Als zweiter Unterschied von 7, 33 f. fällt sofort ins Auge, daß bei sonst fast buchstäblichem Gleichlaut die dort in der Mitte stehende Voraussagung καὶ οὐχ εὑρήσετε hier ersetzt ist durch das erschütternde Wort: καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε. Während dort nur allgemein gesagt war, daß ihr Jesussuchen alsdann ohne Finden bleiben wird, wird ihnen jetzt die Vergeblichkeit ihres künftigen Jesussuchens in konkreter Gestalt nach seinen furchtbaren Folgen vor die Augen gemalt. Das Furchtbare liegt aber nicht in der Aussicht des Umkommens an sich, so daß man das ζητήσετέ με nur

auf ein Verlangen nach äußerer Hülfe und Rettung deuten könnte, sondern in der Aussicht, daß sie dann hinfahren werden in ihrer Sünde. Dadurch wird uns das schon bei 7, 34 gewonnene Verständnis neu bestätigt. Unter den Schrecken des hereinbrechenden Strafgerichtes werden sie ergriffen werden von qualvollem Verlangen nach dem Jesus, den sie verworfen haben, daß sie ihn noch bei sich hätten wie damals, als er ihnen Erlösung von ihrer Sünde darbot und Errettung vor dem kommenden Zorn. Und ohne Stillung solchen Verlangens zu finden, werden sie „in ihrer Sünde“, d. i. unlösbar in sie verstrickt und mit ihr belastet (vgl. 1. Kor. 15, 17), hinweggerafft werden von dem Gerichte Gottes. Der Singular ἐν τῇ ἁμ. ὑμ. steht nicht deshalb, weil ausschließlich an die Eine Sünde der Verwerfung Christi gedacht wäre. Dagegen entscheidet V. 24, wo bei der Wiederholung derselben Voraussagung (εἶπον ὑμῖν ὅτι) für den Singular der Plural ἐν ταῖς ἁμ. ὑμῶν eingesetzt wird. ἡ ἁμαρτία ὑμῶν ist also ihre Gesamtsünde, natürlich einschließlich ihrer Verwerfung Christi, als welche dem Gesamtzustand erst den Stempel hoffnungsloser Verlorenheit aufdrückt. — Wenn aber die Voraussagung ἐ. τ. ἁμ. ὑμ. ἀποϑ. hier sowohl örtlich als sachlich die Stelle des οὐχ εὑρήσετε in 7, 34 einnimmt, dann kann auch der fast buchstäblich gleichlautende Zusatz, welcher dort mit einem explikativen καί, hier asyndetisch angefügt ist: ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασϑε ἐλϑεῖν, hier nicht anders verstanden werden als dort. Zwar könnte es scheinen, daß an unserer Stelle in dem vorangegangenen ἀποϑανεῖσϑε sich die Unterlage darböte für ein Verständnis des Zusatzes, welches wir bei 7, 34 abgewiesen haben, daß nämlich damit den Juden auch der letzte Trostgedanke an ein Kommen durch den Tod zu Gott abgeschnitten werden solle. Aber bei näherer Erwägung verschwindet dieser Schein sofort. Denn für solche, welche ohne den Heiland zu finden, ein verzweifeltes Hinsterben in ihrer unvergebenen Sünde vor Augen haben, ist der Trostgedanke, daß

der Tod sie zu Gott bringen werde, gar nicht vorhanden. Er kann also nicht nachträglich noch vorausgesetzt sein, geschweige denn erst noch auf dem Umwege entkräftet werden, daß sie dahin, wohin Jesus geht, nicht kommen können. Da der Satz überdies notwendig in Übereinstimmung mit 7, 34 und mit 13, 33 (s. über die letztere Stelle zu 7, 34) verstanden werden muß, so kann er auch hier nur Erläuterung der Vergeblichkeit ihres künftigen Jesussuchens sein: Wie sehr sie auch angesichts des hereinbrechenden Strafgerichtes sich Jesus zurückwünschen werden, umsonst, sie werden dann ohne Heiland und ohne Hoffnung den verzweifelten Tod der Sünder sterben müssen, weil Jesus in der oberen Welt, in welche er eingeht, für sie nicht mehr erreichbar sein wird. Siehe das Nähere zu 7, 34.

Ebenso wie 7, 35 antworten die Juden auf diese Voraussagung auch jetzt mit Verspottung der Worte des Herrn. Aber sie stellen sich diesmal nicht so an, als hätten sie überhaupt nicht verstanden, daß Jesus von seinem Hinweggehen aus der Welt sprach, sondern sie verfahren diesmal raffinierter. Indem sie von dem richtig verstandenen ἐγὼ ὑπάγω ausgehen, setzen sie gerade an diesem Punkte mit ihrer spottenden Mißdeutung ein (22): „Er will doch nicht sich selbst töten, weil er spricht: Wo Ich hingehe, könnt Ihr nicht hinkommen?“ Es ist weder nötig noch angängig, hier (mit vielen Auslegern) stillschweigend den Gedanken einzutragen, daß die Selbstmörder zur Hölle, an den Ort der Verdammten, fahren. Läge die Pointe in diesem Gedanken, so würde er auch ausgesprochen sein. So wie sie lauten, besagen die Worte nur: Will er etwa sich selbst in das Jenseits befördern, weil er spricht von seinem Hingehen an einen Ort, wo wir ihn nicht erreichen können?

Gegen solche Unterstellung bedurfte Jesus keiner Verteidigung. Die Frage war von den Juden auch gar nicht im Ernste aufgeworfen, sondern nur, um dadurch ihr innerliches Getroffen- und Betroffensein von der Rede Jesu zu verschleiern, insbesondere

von der erschreckenden Voraussagung καὶ ἐν τῇ ἁμ. ὑμ. ἀποθανεῖσθε. Jesus aber, indem er über ihr lästerliches Spotten mit Stillschweigen hinweggeht, bleibt gerade bei dieser Voraussagung stehen, und schickt sich an, sie ihnen mit erneuter Motivierung und Bekräftigung noch einmal ausdrücklich zu wiederholen. Zu diesem Zwecke stellt er zunächst ein neues Selbstzeugnis voran. Denn ein Selbstzeugnis ist es, wenn er fortfährt (23ª): ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί. Es ist derselbe Gegensatz wie 3, 31 (ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ... ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ... ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχ.). ἐκ τῶν κάτω ist also s. v. a. ἐκ τῆς γῆς, und ἐκ τῶν ἄνω s. v. a. ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Der Ton liegt aber nicht, wie gewöhnlich mißverstanden wird, auf dem ersten Satzglied, als ob dieses ein neues Strafwort gegen die verstockten Juden brächte, sondern auf dem zweiten. Im ersten Satzgliede sagt Jesus von den Juden nur, was von allen Menschen gilt, daß sie irdischer Abstammung sind, um sich ihnen als den Einen und Einzigen gegenüberzustellen, welcher vom Himmel stammend, in dieses Erdendasein aus dem Himmel herniedergekommen ist. Von einem Zerfallen der Menschheit in zwei ursprünglich verschiedene Menschenklassen (z. B. Hilgenfeld) ist also nicht entfernt die Rede, sondern davon, daß alle Einem gegenüberstehen, und Einer allen. Den übrigen Menschen, die ihr Dasein ihrer irdischen Geburt verdanken, steht der Eine gegenüber, dem die menschliche Geburt nur der Durchgang war aus seinem himmlischen Vordasein in sein jetziges Erdenleben. Verstärkt wird dann dieses Selbstzeugnis noch durch Wiederholung auch in negativer Form. Und zwar, ganz parallel dem ersten Doppelsatze zuerst wieder vorbereitend (23ᵇ): ὑμεῖς ἐκ τούτου τοῦ κόσμου ἐστέ, und dann erst sich davon abhebend: ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. Bei der Parallelstellung dieses Doppelsatzes mit dem vorigen kann nämlich ὑμ. ἐκ τούτ. τ. κόσμ. ἐστέ nicht anders gemeint sein als vorher ἐκ τ. κάτω ἐστέ, und οὐκ εἰμ. ἐκ τ. κόσμ. τούτ. nicht

anders als vorher ἐκ τ. ἄνω εἰμί, d. h. ἐκ τοῦ κόσμου τούτου εἶναι bezeichnet hier nicht etwa wie ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι (ohne τούτου) in 15, 19; 1. Joh. 4, 5 die innerliche Zugehörigkeit zur natürlichen Menschheit in ihrer gottwidrigen Art (so die gewöhnliche Auslegung), sondern das Entstammtsein oder (bei Jesus) Nichtentstammtsein aus dieser sichtbaren irdischen Naturwelt (τούτου weist auf das sichtbar vor Augen Liegende). Die Formel ὁ κόσμος οὗτος steht auch sonst nirgends von der Menschheit als solcher, sondern immer von der Welt als örtlichem Gebiete oder als dinglichem Organismus (vgl. z. B. 9, 39; 11, 9; 12, 25; 13, 1; 18, 36; 1. Joh. 4, 17), sei es ohne, sei es mit Beziehung darauf, daß diese sichtbare Welt in ihrem dermaligen Zustand Sitz, Zündstoff und Nahrung der menschlichen Sünde ist. Letzteres tritt z. B. stark hervor 12, 31; 16, 11. An unserer Stelle findet eine Beziehung darauf nicht statt, es will nur gesagt sein, daß Jesus seinen Hörern als dieser Welt Entstammten gegenübersteht als der nicht aus dieser Welt Stammende.

Nun erst, nach diesem vorangestellten Zeugnis von dem himmlischen Ursprung seiner Person, nimmt Jesus die erschütternde Voraussagung an die Juden aus V. 21 zitierend wieder auf (24): εἶπον οὖν ὑμῖν ὅτι ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν. Das Zitat zeigt zwei kleine Abweichungen von V. 21. Statt des Kollektivums ἐν τῇ ἁμ. steht hier, ohne Änderung des Sinnes (s. zu V. 21), der Plural ἐν ταῖς ἁμ. Und während dort als der erstbetonte Begriff ἐν τῇ ἁμ. dem ἀποθανεῖσθε voranstand, tritt hier ἀποθανεῖσθε an die Spitze. Das letzte ist nicht ohne Bedeutung für die richtige Auffassung des Kontextes. Gewöhnlich wird nämlich als die Unterlage, auf welche Jesus mit εἶπον οὖν κτλ. sich stütze, aus dem Voranstehenden der Satz herausgegriffen ὑμ. ἐκ τούτ. τ. κόσμ. ἐστέ: Weil ihr von dieser Welt seid, nämlich wie ἐκ τούτ. τ. κόσμ. unrichtig (s. oben) gefaßt wird, von dieser sündhaften Welt, so sagte ich

euch, daß ihr in eurer Sünde sterben werdet. Man sieht sofort, daß, wenn diese Auffassung richtig wäre, gerade ἐν ταῖς ἁμ. ὑμ. als der aus ἐκ τούτ. τ. κόσμ. ἐστέ gefolgerte Zustand hier an die erste Stelle gehören würde. Dazu kommt, daß dieses logische Verhältnis, welches mit dem zurückweisenden εἶπον οὖν ὑμῖν schon für V. 21 statuiert wäre, dort gar nicht zutrifft. Es ist gar nicht richtig, daß die dortige Voraussagung auf der angeborenen Sündhaftigkeit der Gegner gefußt hätte, sie fußte dort vielmehr auf ihrem jetzigen Verwerfen des bei ihnen befindlichen Heilandes. Endlich hat sich uns bei V. 23 ergeben, daß der Satz ὑμ. ἐκ τούτ. τ. κόσμ. ἐ. dort weder den Ton hatte, noch auch sich speziell auf die Sündhaftigkeit der Gegner bezog. Die Unterlage für das οὖν nach εἶπον kann nur in dem Hauptgedanken von V. 23 gesucht werden, d. i. in dem Zeugnis des Herrn ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί, . . . ἐγὼ οὐκ εἰμ. ἐ. τ. κόσμ. τούτ. Der Sinn ist: „Daher (weil ich der vom Himmel Stammende bin) sagte ich euch: Sterben (rettungslos hinfahren) werdet ihr (nachdem ihr mich verworfen habt) in euern Sünden." Das steht dann nicht nur in vollem Einklang mit V. 21, sondern findet auch seine Bestätigung in der sofort angeschlossenen Erläuterung (24[b]): ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι, ἀποθ. ἐν ταῖς ἁμ. ὑμ. Da wird nun der Grund, weshalb er ihnen dieses furchtbare Zukunftsgeschick vorausgesagt hat, noch näher expliziert. Es mußte ihnen das gesagt werden, weil, wenn sie bei ihrem jetzigen Unglauben an den vom Himmel Stammenden beharren, sie im Begriff stehen, dieses Geschick unwiederbringlich auf sich herabzurufen. Daß die umständliche und doch unvollständige Ausdrucksweise πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι statt des gewöhnlichen πιστ. εἰς ἐμέ veranlaßt ist durch Anlehnung an das Selbstzeugnis Jesu in V. 23 ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί, ist doch zu augenfällig, als daß es übersehen werden dürfte. Dann will sie aber auch von dort her ergänzt sein. ἐγώ εἰμι ohne ausgesprochenes Prädikat im Sinn des deutschen „Ich bin's"

haben wir in den Reden Jesu bei Johannes schon zweimal gefunden (4, 26; 6, 20); später begegnet es in unserem Evangelium außer 8, 28, wo es nur Wiederaufnahme unserer Stelle ist, noch 9, 9, diesmal im Munde des Blindgeborenen, und im Munde Jesu 13, 9; 18, 5. 6. 8, öfter auch bei den Synoptikern, aber ausnahmslos nur so (auch 13, 9), daß sich das fehlende Prädikat aus dem nächsten Redezusammenhang von selbst ergänzt. Ebenso ist es hier. Angesichts von V. 23 besteht keine Veranlassung, die Ergänzung des unentbehrlichen Prädikates hier außerhalb des nächsten Kontextes der Rede zu suchen, und etwa schlankweg zu ergänzen: daß ich es, nämlich der Messias bin (z. B. de Wette, Lücke u. a.). Die Stelle 4, 26 kann diesem Wagnis nicht zum Beleg dienen, denn dort entsteht die Ergänzung des Messiasprädikates zu ἐγώ εἰμι lediglich aus 4, 25. Und in allen andern angeführten Stellen bietet sich aus dem jedesmal Vorangegangenen eine andere Ergänzung dar. Ebenso vervollständigt sich an unserer Stelle der Satz aus V. 23 dahin: „**Denn wenn ihr** (mir) **nicht glaubet, daß ich es bin** (scil. was ich euch eben sagte, gegenüber euch Erdgeborenen der vom Himmel Stammende), **so werdet ihr** (weil ihr den von Gott gekommenen Heiland verworfen habt, ohne Heiland und ohne Hoffnung) **sterben in euren Sünden.**“ Allerdings muß man bei dieser Ergänzung aus V. 23 im Auge behalten, daß das dort ausgesprochene Einzelzeugnis Jesu von sich selbst nur eins ist in der Kette der übrigen, welche alle zusammenhängend und zusammenstimmend überall und immer die Messianität Jesu stillschweigend einschließen. Insofern also das ἐγώ εἰμι hier und V. 28 mittelbar auf das Gesamtzeugnis Jesu von sich selbst zurückgreift, mag man immerhin, worauf (nach Vorgang v. Hofmanns) öfter Wert gelegt wird, das alttestamentliche אֲנִי הוּא vergleichen (5. Mos. 52, 39; Jes. 41, 13; 43, 10), aber nicht so, als ob ἐγώ εἰμι hier von vornherein anders gedacht und gebraucht wäre als überall sonst. Es erhellt nun

auch, weshalb Jesus trotz der schon vorhandenen Verstocktheit seiner Gegner hier nicht sagt *ὅτι* (weil) *οὐ πιστεύετε* oder *ὅτι οὐκ ἐπιστεύσατε*, sondern *ἐὰν μὴ πιστεύσητε κτλ.* Noch haben sie ihn, den Himmlischen, unter sich und vor sich, noch ist es ihnen vergönnt, sein Zeugnis von sich selbst zu hören. Solange dem so ist, so lange stehen sie noch immer neu vor der Entscheidung, ob sie nicht seinem Zeugnis Glauben schenken wollen, daß er ist, was er von sich sagt. Beharren sie aber in ihrem Unglauben, so muß und wird es dabei bleiben: *ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμ. ὑμ.* Somit stellt sich die Rede Jesu in V. 23 u. 24 von Anfang bis zu Ende dar als eine nur näher entfaltende Wiederholung und Bekräftigung jenes erschütternden Weissagungswortes in V. 21, welche auf Grund des zu diesem Zweck vorangestellten neuen Selbstzeugnisses Jesu den inneren Grund desto heller ins Licht setzt, weshalb es so und nicht anders kommen muß und wird.

Die Juden sagen darauf zu Jesus (25[a]): *σὺ τίς εἶ;* Nicht als wäre es ihnen ernstlich zu tun um nähere Belehrung über das *ἐγώ εἰμι*; auch nicht als wollten sie den Herrn drängen wie 10, 24: „Wenn du der Christus bist, so sage es uns frei heraus;" sondern die Frage ist, wie das mit wegwerfender Betonung vorangestellte *σύ* anzeigt, eine herausfordernde Frage des Unglaubens: Du, der Mann ohne jede ordentliche und, wenn man sie von ihm fordert (2, 18; 6, 30; 7, 4), auch ohne außerordentliche Legitimation, wer bist du, daß du mit solchen Ansprüchen auftrittst? Stillschweigend liegt darin die alte Forderung: Zeige uns doch, wer und was du bist, damit wir deinem *ἐγώ εἰμι* Glauben schenken.

Jesus antwortet darauf (25[b]): *τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν.* Wenigstens ist die Fassung dieser vielumstrittenen Worte des Herrn als Antwort auf die Frage der Juden *σὺ τίς εἶ* das Nächstliegende. Es gibt freilich eine Auslegung, schon von den griechischen Vätern stammend, aber auch von neueren Aus-

legern wieder aufgenommen (Lücke u. a.), nach welcher der Ausspruch vielmehr eine Verweigerung jeder Antwort bedeuten würde. Es wird nämlich übersetzt: „Überhaupt (τὴν ἀρχήν, adverbiell: von vornherein) warum rede ich noch zu euch?" Die hier angenommene Bedeutung von τὴν ἀρχὴν ist, wenn auch nicht im Neuen Testament, wo das adverbielle τ. ἀρχ. sonst nicht vorkommt, so doch im griechischen Sprachgebrauch gesichert. Auch der Gebrauch von ὅ τι für τί im Sinne von „warum" ließe sich allenfalls rechtfertigen. Aber eine solche Redefloskel der Geringschätzung wäre im Munde des Herrn ohne alle Analogie, und ist in diesem Zusammenhang noch besonders unmöglich; denn tatsächlich redet Jesus in unmittelbarer Folge noch weiter sachlich eingehend mit den Juden, er sagt sogar gleich darauf ausdrücklich πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῶν λαλεῖν, scil. ὑμῖν (s. dort). Somit wird zu prüfen sein, ob denn die nächstliegende Fassung der Worte als Antwort auf die Frage σὺ τίς εἶ wirklich unüberwindliche Schwierigkeiten bietet. Ergänzen würde sich aus dieser Frage zu ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν eine τοῦτό εἰμι, so daß die Antwort, wenn wir das strittige τὴν ἀρχὴν zunächst beiseite lassen, lauten würde: „Was ich auch rede zu euch (das bin ich)." Der Unterschied zwischen λαλῶ und λέγω darf nicht übersehen werden. Jesus sagt nicht: Ich bin was ich euch sage (λέγω), scil. daß ich es bin, sondern sein λαλεῖν, seine Tätigkeit des Redens bezeichnet er als den entsprechenden Ausdruck (daher καί vor λαλῶ) für das, was er ist. Auf λαλῶ als Redetätigkeit liegt somit der ganze Nachdruck des Satzes, wie denn Jesus auch im folgenden bei diesem Begriffe verweilt (V. 26[a], 26[b], 28); und ὑμῖν, was sonst fehlen könnte, steht nur deshalb bei λαλῶ, weil den Juden geantwortet sein will, daß sie in der Rede seines Mundes wie sie jetzt an sie ergeht, das entsprechende Mittel besitzen, ihn zu erkennen, was und wer er ist. Lag nun in der Frage σὺ τίς εἶ (s. oben) ein verächtlicher Hinweis auf den Mangel jeder Beglaubigung seiner Ansprüche und eine Herausforderung, zu

zeigen, wer er ist, so ist klar, wie trefflich eine Antwort dieses Sinnes zu jener Frage paßt. Jesus antwortet: In meinem Worte, das ich zu euch rede, habt ihr die Offenbarung meiner Person, daran haltet euch, „was ich rede zu euch (als was meine Rede mich erweist), das bin ich."

Die Richtigkeit dieser Auffassung hat sich nur noch daran zu beweisen, ob sich auch das an der Spitze stehende τὴν ἀρχὴν passend mit ihr verbindet. Nun kann das adverbielle τ. ἀρχ. in diesem Zusammenhang freilich nicht heißen „von Anfang her" (so die meisten), was gewöhnlich mit λαλῶ verbunden wird in dem Sinne: Ich bin, was ich von Anfang meines Auftretens an euch sage, bezw. euch gesagt habe (s. z. B. nach dem Vorgang vieler älterer Ausleger Tholuck, ähnlich auch Meyer). Aber warum stände dann τὴν ἀρχὴν und nicht das sonst bei Johannes in dieser Bedeutung übliche ἀπ' (ἐξ) ἀρχῆς (6, 64; 15, 27; 16, 4 und oft in den Briefen)? Und warum λαλῶ für das dann allein passende λέγω oder besser noch εἶπον? Warum endlich stände dann τὴν ἀρχὴν mit so unmotiviert starker Betonung dem ganzen Satze voran? Warum nicht einfach, natürlich und unmißverständlich: ὅ τι καὶ ἀπ' ἀρχῆς εἶπον ὑμῖν? Mit Ausnahme des letzten gelten diese Bedenken auch gegen die Verbindung von τὴν ἀρχὴν in derselben Bedeutung mit dem supponierten εἰμί (z. B. Hengstenberg): Von Uranfang her (bin ich), was ich euch sage. Dazu kommt, daß in diesem Falle εἰμί nach τὴν ἀρχὴν kaum ausfallen dürfte, sowie, daß der Kontext hier noch keinerlei Veranlassung bietet für eine solche Betonung des uranfänglichen Daseins der Person des Herrn. Andere wollen τ. ἀ. mit „ganz und gar" übersetzen (s. z. B. Winer § 54, 1): Ganz bin ich das, als was ich mich in meinen Reden darstelle. Dagegen spricht nicht nur, daß diese Bedeutung von τ. ἀ. sonst nur bei negativen Aufstellungen nachweisbar ist, sondern auch, daß τ. ἀ. dann eine völlig müßige Forcierung des Ausdrucks bedeuten würde. Ohne τ. ἀ. wäre nur die Rede schlichter, der Sinn aber

der gleiche. Wenn wieder andere übersetzen: Fürs erste (erstlich) bin ich das, was usw. (z. B. Luther), so fehlt dafür der sprachliche Nachweis ganz. Auch folgt nachher weder formell noch inhaltlich noch eine zweite Aussage darüber, was er ist, auf die das „erstlich" bezogen werden könnte. Es ist vielmehr stehen zu bleiben bei der unbestritten sicheren Bedeutung von τὴν ἀρχὴν = „von vornherein". Aber nicht so, daß man „vor allen Dingen" (z. B. de Wette) oder „hauptsächlich" (Luthardt) daraus macht, als ob neben dem hier hervorgehobenen ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμ. doch auch noch anderes gälte, sondern im Gegenteil so, daß die mit τὴν ἀρχὴν eingeführte Antwort von vornherein allein gelten will, indem sie gleich anfangs jede Erwartung einer andern Antwort abschneidet. Die Juden verlangten von einem Messiasprätendenten Machtoffenbarung. Dieses Verlangen lag auch ihrer herausfordernden Frage σὺ τίς εἶ zu Grunde, s. oben. Jesus aber, indem er gleich anfangs ein Eingehen auf andere Erwartungen ablehnt, weist sie auf die Wortoffenbarung, welche sie besitzen, und bei welcher es sein Bewenden haben muß: „Von vornherein (um vorweg alles andere abzuschneiden), was ich rede zu euch (das bin ich)."

Es gibt auch eine Anzahl älterer und neuerer Ausleger, welche τὴν ἀρχὴν über den Satz ὅ τι κ. λαλ. ὑμ. hinweg verbinden wollen mit dem, was V. 26 folgt: πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῶν λαλεῖν καὶ κρίνειν. So z. B. Olshausen: „Fürs erste, was ich euch auch offen sage, habe ich vieles über euch zu reden usw.," oder Hofmann (Schriftbeweis I, S. 65): „Anfänglich, nämlich für jetzt, weil (ὅτι) dies die Zeit ist, wo er zu ihnen redet, hat er viel über sie zu reden und zu urteilen mit Worten." Aber, von allen Einzelanstößen abgesehen, liegt, wie wir sahen, zur Annahme eines solchen Abbruches des Kontextes keine Nötigung vor. Immerhin ist die letztere Erklärung darin im Rechte, daß sie einen Zusammenhang fordert und setzt zwischen λαλῶ in V. 25 und ἔχω λαλεῖν in V. 26. Hier liegt

in der Tat das logische Verbindungsglied zwischen V. 25 und V. 26. Aus seinem λαλεῖν, hat Jesus gesagt, sollen sie erkennen, was er ist. Freilich, so geht nun der Gedanke fort, ist sein λαλεῖν für sie voll scharfer Spieße und Nägel (26[a]): „**Vieles habe ich über euch zu reden und (tadelnd) zu urteilen.**" Es ist allerdings so, daß, wenn er zu ihnen redet, er kraft seines Zeugenberufes vieles über sie zu reden und zu richten hat, — „über sie" (περὶ ὑμῶν), weil es nicht nur in privatem Zwiegespräch geschieht, sondern, durch ihre öffentlichen Angriffe gegen ihn bedingt, in voller Öffentlichkeit. „Aber," so fährt Jesus mit ἀλλά fort (26[b]): ἀλλ' ὁ πέμψας με ἀληθής ἐστιν, κἀγὼ ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ, ταῦτα λαλῶ εἰς τὸν κόσμον. Er beruft sich also auf die Wahrhaftigkeit Gottes seines Senders, und näher darauf, daß, was er, Jesus, redet, Wort dieses wahrhaftigen Gottes ist, welches er so wie er es redet, und mit dem Auftrag, es so zu reden, von Gott vernommen hat. Angesichts dieses Inhaltes der mit ἀλλά eingeführten Aussage ist es ganz unmöglich, hier (mit Meyer u. a.) die Stelle 16, 12 (s. auch 2. Joh. 12) zu vergleichen, wo nach ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν mit ἀλλά eine Grundangabe folgt, weshalb er es dennoch unterläßt (ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι). Wollte man den mit ἀλλά eingeführten Satz auch hier in dieser Richtung verstehen, dann würde man keineswegs (mit Weiß) hineinlesen dürfen, was nicht dasteht: Aber ihr wollt einmal die Wahrheit, die ich allein reden kann, nicht hören, — sondern es würde notwendig der Sinn herauskommen: Aber ich enthalte mich, weil ich nur dasjenige rede, was von dem Gott der Wahrheit stammt, d. h.: Das Viele, was Jesus über die Juden zu reden und zu richten hat, wäre unmöglicherweise von ihm selbst gekennzeichnet als nicht von dem Gott der Wahrheit stammend. Zu vergleichen ist vielmehr aus dem letzten Gespräch die Stelle 8, 16, wo Jesus sagte: Auch wenn er sich zum Richten genötigt finde, stehe er dabei nicht allein, sondern der Vater

richte mit ihm und durch ihn. Ähnlich ist es hier. Der den Juden anstößigen Tatsache, daß sein Reden voll scharfer Urteile über sie ist, stellt Jesus die Bezeugung gegenüber, daß sein Sender, in dessen Namen er redet, wahrhaftig ist, und daß, was er auch redet, auch sein richterliches Reden über sie, nur Aussprache von Wort des wahrhaftigen Gottes ist. Sehr zu beachten ist aber, daß es hier nicht nur heißt: „was ich (jeweilig) höre von ihm, das rede ich." Zwar das Präteritum ἤκουσα könnte an sich ebenso wie ἀκούω von dem jeweiligen Hören oder Gehörthaben des jeweilig zu Sprechenden stehen. Aber das auffallende λαλῶ εἰς τὸν κόσμον im Nachsatze läßt erkennen, daß Jesus hier von sich redet als dem, welcher ἐκ τῶν ἄνω, οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου stammt (V. 23), und welcher jetzt dabei ist, die Verkündigung in die Welt hinein auszusprechen, die er in der Überweltlichkeit seines Vordaseins beim Vater für die Welt vernommen und übernommen hat (vgl. 8, 38; 1, 18; 6, 46). Alles, was der von oben stammende Sohn Gottes in dieser Welt spricht, was es auch sei, auch sein richtendes Reden, ist nur ein Hineinsprechen der Gottesbotschaft in die Welt, die er aus dem Himmel von Gott den Menschen mitgebracht hat. Natürlich schließt diese Fassung des Präteritums ἤκουσα nicht aus, sondern ein, daß auch während seines irdischen Lebens und Wirkens der Sohn Gottes in der mannigfachen Gestalt, welche sein Aussprechen dieser Gottesbotschaft jeweilig gewinnt, dauernd geleitet wird durch ein ständig fortlaufendes Hören auf die Stimme des ihm innerlich immer gegenwärtigen Vaters.

Wenn der Evangelist an dieser Stelle bemerkt (27): οὐκ ἔγνωσαν ὅτι τὸν πατέρα αὐτοῖς ἔλεγεν, so bedeutet das nicht einen Abschluß der bisherigen, und das folgende εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς (αὐτοῖς ist nach BLT hier zu streichen) nicht den Beginn einer neuen Rede Jesu. In diesem Falle würde es statt εἶπεν οὖν zum mindesten heißen (s. V. 21. 12) εἶπεν οὖν πάλιν αὐτοῖς. Vielmehr bringt V. 28 u. 29, was sich auch inhaltlich erweisen

wird, den Fortgang und Abschluß der bisherigen Rede, und V. 27 ist nur berichtliche Zwischenbemerkung des Erzählers, welche sagt, was Jesus veranlaßt hat, seine Rede gerade so fortzusetzen und abzuschließen, wie es im folgenden geschieht. Als berichtliche Zwischenbemerkung verstanden können aber die Worte nur sagen wollen, daß die anwesenden „Juden" fortfuhren (s. V. 22. 25), entweder durch Ausrufe oder durch Haltung und Gebärde ihr Unverständnis der Rede Jesu zu bekunden. Eine bestimmte Äußerung dieses Unverständnisses von seiten der Juden liegt diesmal nicht vor. Die Auslegung hat demnach nur zu fragen, wie der Evangelist es meint, wenn er seinerseits das Nichtverstehen der Juden auf den vorliegenden Ausdruck bringt. Jedenfalls kann der Evangelist nicht meinen, die Juden hätten gar nicht verstanden, daß Jesus von Gott sprach, als er von seinem Sender redete (s. zu 7, 35). Der Nachdruck kann nur auf dem Vaterbegriff als solchem liegen, also: „Sie verstanden nicht, daß er (in V. 23—26) von **seinem Vater** (*τὸν πατέρα*, scil. *αὐτοῦ*) ihnen sagte." Das Wort „mein Vater" war wirklich in diesem Gespräch bisher noch nicht gefallen. Es war bisher den Hörern überlassen, aus den Zeugnissen in V. 23 u. 24, und zuletzt besonders noch aus dem Zeugnis (V. 26[b]) *κἀγὼ ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ κτλ.* ihrerseits zu schließen auf das Vaterverhältnis Gottes zu Jesus und die Sohnesstellung Jesu zu Gott. Das aber war es, was die Juden nicht konnten, weil sie es nicht wollten. Denn ein gewolltes Nichtverstehen ist darum noch kein unwirkliches. So wie hier *οὐκ ἔγνωσαν κτλ.* kontextmäßig gemeint ist, als hartnäckiges Nichtverstehen des an sich Verständlichen, liegt ihm immer eine geheime Obstruktion des Willens zu Grunde.

Wegen dieses ihres hartnäckigen Nichtverstehens schließt nun Jesus das Gespräch mit einer ähnlichen Voraussagung wie die, mit welcher er es begonnen hat. Denn die nachfolgende Voraussagung (28): *ὅταν ὑψώσητε κτλ.* kommt in der Hauptsache überein mit der in V. 21: *ἐγὼ ὑπάγω κτλ.* Beide Male wird

den Juden vorausgesagt, was sie infolge ihrer jetzigen Verwerfung des bei ihnen weilenden Jesus zukünftig, nach seinem Abschied von dieser Welt, an ihm erleben werden: Wie dort, daß sie den jetzt von ihnen Hinweggewünschten seinerzeit sich qualvoll zurückwünschen werden, so hier, daß sie den jetzt ungläubig Verkannten seinerzeit mit Schrecken erkennen werden. Dem dortigen ersten Satzgliede ἐγὼ ὑπάγω entspricht hier der Vordersatz ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Von dem Erhöhtwerden des Menschheitssohnes hat Jesus schon einmal 3, 15 geredet als von seiner heilsnotwendigen Erhebung aus den engen Schranken seines irdischen Lebens und Wirkens heraus und darüber hinweg in weltüberragende Himmelshöhe, um von dort aus der ganzen Menschheit das zu werden, was er als der Menschheitssohn ihr sein soll. Als der Weg aber, der zu diesem Ziele führt, war auch dort schon der Todesweg gedacht, und insbesondere die Erhebung Jesu an den Kreuzespfahl als die erste Stufe in dem ὑψοῦσθαι des Menschheitssohnes (s. zu 3, 15 und vgl. 6, 62; 12, 32). Wenn nun hier wieder von dem Erhöhtwerden des Menschheitssohnes gesagt ist, so muß das ebenso gemeint sein wie dort, von seiner Erhöhung in den Himmel auf dem Wege des Kreuzes. Ein Unterschied besteht nur darin, daß dort als die bewirkende Ursache der Erhöhung der göttliche Heilswille gedacht war, wie ihm alles, auch die Sünde der Menschen, als Werkzeug dienen muß, während hier die Erhöhung als die Tat der feindseligen Juden bezeichnet wird, insofern sie durch ihre Tötung Jesu, bezw. durch dessen Erhebung an den Hinrichtungspfahl des Kreuzes, die Erhöhung des Menschheitssohnes in den Himmel zuwege bringen werden. Wenn sie nach ihrem längst gefaßten Vorsatz zu der von Gott hierfür bestimmten Stunde Jesus aus dem Leben zum Tode, und damit auf den Weg seiner Erhöhung zum Himmel gebracht haben werden, — „**dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin.**“ Mit ὅτι ἐγώ εἰμι nimmt Jesus das ὅτι ἐγώ εἰμι aus V. 24 wieder auf, welches zunächst

auf V. 23, und mittelbar auf das Gesamtzeugnis Jesu von sich als dem Sohne Gottes zurückwies. γνώσεσθε aber entspricht deutlich dem οὐκ ἔγνωσαν in V. 27. Ihrem jetzigen Nichterkennen, daß Jesus von seinem Vater ihnen sagte, wird ein zukünftiges Erkennen entgegengestellt, daß Jesus wirklich der von oben stammende Sohn Gottes seines Vaters ist. Wenn sie in ihrer jetzigen hartnäckigen Verblendung gegen sein Zeugnis Jesus getötet, und damit den Menschheitssohn auf seine Höhe gebracht haben werden, dann wird ihnen die Erkenntnis aufgehen, gegen die sie sich nun nicht mehr werden sträuben können, daß Jesus wirklich der Sohn Gottes ist, als welchen er vormals durch das Wort seines Mundes sich ihnen bezeugt hatte. Das Mittel, durch welches sie zu dieser Erkenntnis gebracht werden, ist schon mit dem Ausdruck ὑψώσητε angedeutet. Es ist das Strafgericht, welches von dem erhöhten Menschheitssohn kommen muß und wird über dieses verstockte Geschlecht und seine mörderischen Führer, die ihn bei sich gehabt und das Zeugnis seines Mundes mit Ohren gehört haben. An ein bußfertiges und gläubiges Erkennen Jesu infolge der Ausgießung des Geistes, der apostolischen Predigt usw. kann kontextmäßig nicht gedacht sein, auch nicht so, daß, wie viele Ausleger wollen, in τότε γνώσεσθε κτλ. zwei so gänzlich verschiedene Dinge zusammengefaßt wären wie das willige Erkennen der künftig Bußfertigen und das widerwillige Erkennen der im Unglauben Verharrenden. Vielmehr ist hier ganz derselbe Vorgang gemeint, der in V. 21 mit ζητήσετέ με καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε nur anders beschrieben war. Unter den furchtbaren Schlägen des hereinbrechenden Strafgerichtes wird für sie beides eins sein: Den früher Verkannten mit Schrecken erkennen, und den früher Verschmähten sich qualvoll zurückwünschen. An ὅτι ἐγώ εἰμι schließt sich in unmittelbarer Fortsetzung (ohne Wiederholung von ὅτι) noch an (28^b): καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ μου (א DL: ohne μου), ταῦτα λαλῶ. Durch die Präsensformen ποιῶ und

λαλῶ darf man sich nicht bestimmen lassen, diese Worte als selbständigen Satz zu lesen, in welchem Falle sie eine unmotivierte bloße Wiederholung von V. 26ᵇ darstellen würden. Da Jesus in dem fraglichen Handeln und Reden gerade jetzt begriffen ist, so ist die Festhaltung der Präsensformen ποιῶ und λαλῶ auch im Objektsverhältnis zu dem futurischen γνώσεσθε (statt ὅτι . . . ἐποίησα οὐδέν, ἀλλὰ . . . ἐλάλησα) nur eine der lebendigen Rede durchaus natürliche Sprachfreiheit. Wirklich setzt sich auch das recht verstandene ὅτι ἐγώ εἰμι sachlich und kontextgemäß unmittelbar fort in dem Zusatz: „und (daß als der von oben stammende Sohn Gottes, der ich bin) ich von mir selbst nichts tue, sondern wie der Vater (es) mich gelehrt hat, (nur) dieses rede." Die allgemeine Negation ἀπ' ἐμ. ποιῶ οὐδέν ist nur Vorbereitung der speziellen Aussage, auf die es ankommt, daß er nämlich, indem sein Reden der vornehmste Teil seines Tuns ist, nur dasjenige redet (ταῦτα), was der Unterweisung entspricht (καθὼς ἐδίδαξεν), die der Vater ihm gegeben hat, scil. bei seiner Entsendung. Denn das Präteritum ἐδίδαξεν weist hier, wie ἤκουσα in V. 26ᵇ (s. oben), zurück auf die Instruktion, mit welcher der Vater ihn entsendet hat. ταῦτα hat, wie seine Voranstellung vor λαλῶ zeigt, den Ton, und steht hier, in Wiederaufnahme des ταῦτα λαλῶ aus V. 26ᵇ, an Stelle eines nachdrücklichen οὕτως. Also nicht: „so rede ich dieses," sondern wie oben: „daß ich dieses rede." Es hat das um so weniger Schwierigkeit, weil die Konstruktion διδάσκειν τινά τι auch den formellen Anschluß an ὡς ἐδίδαξέν με (αὐτά) darbietet. Hier, wo die zukünftige Erkenntnis der Juden beschrieben wird, ist nun auch, was in V. 26 nicht geschehen war, Gott ausdrücklich als der Vater Jesu bezeichnet. Wenn sie mit Schrecken erkennen werden, daß der von ihnen Getötete der Sohn Gottes ist, dann werden sie zu ihrer Verzweiflung auch wissen, daß das vielgeschmähte und verschmähte Wort seines Mundes an sie das

Wort seines Vaters war, welches er als der Sohn Gottes vom Vater für die Welt empfangen und ihnen verkündigt hat.

Mit der Aussicht ἐγὼ ὑπάγω hat in dieser Gesprächsszene die Rede Jesu begonnen, und mit der gleichen Aussicht ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱ. τ. ἀνθρ. hat sie sich zum Schlusse gewendet. Es folgt nur noch als abschließender Epilog die Aussprache der Zuversicht, mit welcher Jesus der Aussicht seines nahen Todesleidens gegenübersteht (29): καὶ ὁ πέμψας με μετ᾿ ἐμοῦ ἐστιν· οὐκ ἀφῆκέν με μόνον (ohne ὁ πατήρ, nach ℵ BD u. a.), ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε. Hier gehört alles eng zusammen. Nichts ist weniger angebracht als der Vorschlag (Godet u. a.), den ersten Satz trotz des Subjektwechsels noch zu V. 28 zu ziehen, wo er als Gegenstand der künftigen Erkenntnis der Juden wenig hinpaßt. Recht verstanden werden aber die drei Sätze nur dann, sowohl jeder für sich wie in ihrer engen Zusammengehörigkeit, wenn nicht übersehen wird, daß kontextmäßig alle drei mit dem gleichen Ausblick auf den nahen Todesgang des Herrn gesprochen sind. Gegenüber dieser Aussicht getröstet sich Jesus zuerst dessen, daß der, welcher ihn gesandt hat, als sein Beistand ihm zur Seite steht und geht, nämlich wie bisher so auch ferner bis zum Ende. Er bekräftigt sodann diese Zuversicht durch energische Abweisung des gegenteiligen Gedankens: „*mit nichten hat er* (mein Sender) *mich* (seinen Gesandten) *allein gelassen*." Die Energie dieser Verneinung, so wie sie in dem Asyndeton sich ausdrückt, läßt deutlich erkennen, daß auch das gesprochen ist im Hinblick auf die nahe Stunde, in welcher Jesus in die Hände seiner Feinde gegeben sein wird, daß sie ihn ans Kreuz bringen. Wie sehr er alsdann auch von Gott verlassen scheinen wird, es ist dennoch nicht so, und kann nicht so sein, daß der Sender seinem Gesandten zuletzt noch seinen Beistand versagt und ihn sich selbst überlassen hätte. Damit ist auch die Frage schon beantwortet, wie das Präteritum ἀφῆκεν gemeint ist. Es sieht weder zurück

bis auf den Zeitpunkt der Entsendung Jesu in die Welt (z. B. Hengstenberg), wozu das folgende ὅτι . . . ποιῶ πάντοτε nicht paßt; noch bezieht sich das Präteritum nur auf die bisherige Erfahrung Jesu von dem Beistand des Vaters (so gewöhnlich), was nicht zureichend wäre, da Jesus weiß, daß diese Erfahrung in der bisherigen Gestalt ihm zuletzt fehlen wird; sondern das Präteritum bezeichnet die mit unerschütterlicher Glaubenszuversicht ergriffene und festgehaltene Tatsache, daß sein Sender ihm nicht bestimmt hat, seinen Leidens- und Todesgang allein zu gehen. Endlich, worauf diese Zuversicht des Herrn sich innerlich gründet, sagt dann der dritte und letzte Satz: **„weil ich meinesteils das ihm Wohlgefällige tue allezeit,"** scil. wie bisher immer, so auch ferner bis zum letzten Augenblick. Wie sollte der göttliche Sender Jesu seinen Gesandten verleugnen, solange des letzteren Tun und Lassen stetig darauf gerichtet bleibt, nach dem Willen und Wohlgefallen seines Senders seine Mission bis zu Ende zu erfüllen. So fest also Jesus sich weiß in dem Entschlusse, jederzeit bis zuletzt den Willen seines Senders auszuführen, so fest steht ihm auch, daß er in solcher unentwegt treuen Erfüllung seiner Mission sich bis zuletzt nicht allein gelassen, sondern den Vater an seiner Seite finden wird. Sehen wir darin recht, dann ist hier ebensowenig wie z. B. 4, 34, die Rede von dem allgemein sittlichen Verhalten Jesu, wie es jederzeit dem göttlichen Sittengesetz entspricht, sondern von der unentwegten Treue seines Berufsgehorsams gegen seinen Sender. Somit ist auch der gedachte Gegensatz nicht der, daß Jesus etwa das Gott Mißfällige, also Sünde tue, und sich damit Gottes Ungnade zuziehen könnte, sondern der Gegensatz ist, daß Jesus noch zuletzt aufhören könnte, das seinem Sender Wohlgefällige zu tun, d. h. daß er aufhören könnte, nach den Intentionen des Senders die Anforderungen seiner Sendung zu erfüllen. In diesem Falle würde Jesus allerdings sich des göttlichen Beistandes für die Vollendung seines Berufsweges nicht mehr ge-

trösten können, aber nicht weil er dann zum Sünder geworden wäre, der auf göttlichen Beistand überhaupt nicht mehr rechnen darf (vgl. dagegen Matth. 26, 53), sondern weil dieses Verhalten gleichbedeutend wäre mit einem Aufgeben seiner Mission, welche dann unerfüllt, und mit einem Abstehen von seinem Berufswerke, welches dann unvollendet bliebe.

Nach dem Hüttenfeste: Drittes Streitgespräch mit den Juden.

(Joh. 8, 30—59.)

Die berichtliche Bemerkung des Evangelisten (30): „da er dieses redete, glaubten viele an ihn“ gehört nicht als Abschluß zu der vorangegangenen zweiten Gesprächsszene, sondern als Einleitung zu dem nunmehr mitzuteilenden dritten Gespräch Jesu mit den Juden. Da nämlich dieses dritte Gespräch mit einer Anrede Jesu an Gläubiggewordene beginnt, so bedurfte es einer vorbereitenden Bemerkung darüber, daß die zuletzt wiedergegebenen Tempelreden Jesu (*ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος*, V. 12—29) auf viele Zuhörer doch mehr Eindruck gemacht hatten, als es die feindseligen Erwiderungen vermuten ließen, die von den Wortführern der Judenschaft ausgingen. Viele einzelne waren unter dem Eindruck dieser Reden an Jesus gläubig geworden (*ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν*), indem sie ihm geglaubt hatten, daß er der sei, als welchen er sich ihnen bezeugte (s. V. 31: *πεπιστευκότας αὐτῷ*). Der Glaube an sein Messiastum war darin eingeschlossen, sobald sie auf den Inhalt seiner Zeugnisse näher reflektierten. Aber in erster Linie richtete sich ihr Glaube nicht auf das Messiasprädikat, welches in den bezüglichen Reden gar nicht vorgekommen war, sondern auf die Göttlichkeit der Person Jesu, von welcher sie aus der göttlichen Kraft und Gewißheit seiner Selbstzeugnisse einen überführenden Eindruck empfangen hatten. Wenn es dann weiter heißt (31[a]): „Es sprach also (da und nachdem viele an ihn gläubig geworden waren) Jesus

πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους, so kann hier der Ton nicht etwa auf Ἰουδαίους liegen, als ob Jesus mit seiner Anrede aus der Vielzahl der Gläubiggewordenen nur die darunter befindlichen Ἰουδαῖοι, d. i. die jüdischen Hierarchen, hätte aussondern wollen, sondern πεπιστευκότας muß den Ton haben. Die Meinung kann somit nur sein: Bei nächster Gelegenheit, als der im Tempel lehrende Jesus wieder eine Zuhörerschar von Juden vor sich sah, da wandte er sich an diejenigen von ihnen, welche seinen letzten Reden Glauben geschenkt hatten. Dann können freilich mit der Bezeichnung οἱ Ἰουδαῖοι an dieser Stelle nicht nur die jüdischen Hierarchen gemeint sein. Aber diese bei Johannes so häufige Bezeichnung ist in ihrer Anwendung durchaus fließend. Sie empfängt an jeder Stelle ihre Näherbestimmung nur aus dem jeweiligen Zusammenhang. Wie sie an einer Reihe von Stellen speziell auf die anwesenden jüdischen Hierarchen geht als die offiziellen Machthaber der Judenschaft, so an andern nicht sowohl auf die Machthaber der Judenschaft, als vielmehr auf die geistigen Stimm- und Wortführer des damaligen Judentums, wieder an andern ohne solchen Sondersinn auf die Angehörigen der korrekten Judenschaft insgemein, insbesondere der jerusalemischen (vgl. z. B. 10, 19; 11, 19. 45. 54; 12, 11; 18, 20), und wieder an andern im weitesten Sinne auf das gesamte Judenvolk. Hier greift die vorletzte Bedeutung Platz. Denn nachdem der bunt gemischte Festochlos des Hüttenfestes verschwunden war (s. oben zu V. 12), hat sich von V. 12 an das Lehren Jesu gerichtet an die regelmäßig im Tempel sich versammelnde Jerusalemische Judenschaft. Die πολλοί, welche infolge seiner letzten Reden an Jesus gläubig geworden waren, gehören sämtlich zu dieser Judenschaft, und sind natürlich wieder mit zur Stelle, als sich abermals ein großer Kreis von Tempelbesuchern um Jesus sammelte. Wir haben also hier innerhalb der Jerusalemischen Judenschaft eine momentane gläubige Stellungnahme vieler für Jesus, wie ganz das-

selbe unter Anwendung desselben Ausdrucks οἱ Ἰουδαῖοι auch später noch wiederholt erwähnt wird, vgl. 10, 19—21; 12, 11.

An diese Neulinge im Glauben ergeht nun das Wort des Herrn (31[b]): „**Wenn Ihr** (ὑμεῖς) **bleibet in meinem Worte, seid ihr wirklich meine Jünger.**“ Die Worte entsprechen genau dem Zustand dieser Neugewonnenen. Jesus hebt sie zwar, weil sie ihm Glauben geschenkt haben, mit ὑμεῖς freundlich anerkennend heraus aus der Zahl der übrigen Anwesenden; aber in rechter Würdigung des Bannes, unter dem sie sich befinden als Angehörige dieser unbußfertigen und ungläubigen Judenschaft, sieht er sie noch keineswegs für dauernd gewonnen an, sondern hält ihnen vor, daß es für sie ankommen wird auf das B l e i b e n in seinem Worte. Momentan haben sie sich gläubig dem Eindruck seines Wortes hingegeben und sich unter dessen Einfluß gestellt. Nun gilt es in diesem Lebenselemente seines Wortes, von welchem sie zur Zeit sich innerlich ergriffen und umschlossen finden, dauernd zu verbleiben, indem sie von der Lebensmacht des Wortes Jesu sich dauernd bestimmen lassen und jeder Versuchung zum Wiederabfallen sich standhaft erwehren. Dann und nur dann sind sie nicht bloß zustimmende Augenblickshörer, sondern wirklich in der Schule Jesu stehende und lernende μαθηταί. Und dann werden sie auch den Segen seiner Jüngerschaft erfahren (32): „**und ihr werdet erkennen die Wahrheit, und die Wahrheit wird euch frei machen.**“ ἡ ἀλήθεια ist nicht nur formal gemeint: das, was Wahrheit ist, sondern inhaltlich: die Wahrheit, deren Inhalt Gott ist als der wesenhafte Daseinsgrund aller Dinge, γινώσκειν τὴν ἀλήθειαν also sachlich identisch mit γινώσκειν τὸν ἀληθινόν (17, 3; 1. Joh. 5, 20). Dieses Erkennen vollzieht sich, da kein Mensch jemals Gott gesehen hat (1, 18; 1. Joh. 4, 12), allein durch die Erkenntnis und in der Erkenntnis Jesu Christi des Sohnes Gottes, als in welchem „die Wahrheit“ persönlich in Erscheinung getreten ist unter den Menschen (14, 6). Zu solchem Erkennen haben die

hier Angeredeten zwar einen Anfang schon gemacht durch ihr gläubiges Annehmen der jüngst geredeten Worte Jesu, aber nur einen ersten Anfang, der im Falle der Unbeständigkeit wieder verloren gehen müßte. Nur wenn sie bleiben in seinem Worte, dann werden sie als wahre Jünger Jesu in dessen Schule durchdringen zu dauernd fortschreitendem, innerlichem Erkennen der Wahrheit. In dem Worte Jesu wird das Wesen Gottes sich ihrem Erkennen erschließen als der Welt zugewendete und die Welt umfassende Liebe. Dabei ist mit der Größe des Objektes von selbst gegeben, daß solches γινώσκειν nicht nur eine kalte Funktion des Verstandes ist, bei welcher die übrigen Kräfte des menschlichen Geisteslebens unbeteiligt blieben, sondern ein innerliches Erfassen und Umfassen des Objektes mit allen Kräften des Innenlebens, wie es dem Erfaßtwerden des ganzen Menschen von der Größe der Wahrheit entspricht. Daher dann die weitere Wirkung, welche Jesus verheißt: „und die Wahrheit wird euch frei machen.“ Wovon, ist nicht gesagt, weil der Nerv des Gedankens ausschließlich in dem Begriff der Freiheit liegt im Gegensatz zur Gebundenheit. Es ist demnach weder angezeigt noch angebracht, schon hier, wie viele Ausleger tun, aus V. 34 die Ergänzung vorauszunehmen: sie wird euch freimachen von der Sünde. Die einzige Näherbeziehung, welche dem ἐλευθερώσει schon hier kontextmäßig beiwohnt, ergibt sich aus der Qualität der Angeredeten als Ἰουδαῖοι. Als Angehörige der Judenschaft waren und sind diese Gläubiggewordenen mehr als sie selbst wissen, geknechtet unter die tyrannische Herrschaft des jesusfeindlichen und gottwidrigen Gemeingeistes dieser Judenschaft. Noch sind sie nicht freie Menschen, sondern nur solche, welche einen ersten Schritt zur Freiheit getan haben. Wenn sie aber durch treues Bleiben in dem Worte Jesu zu jenem innerlichen Erkennen der Wahrheit durchdringen werden, dann wird die Wahrheit vermöge ihrer den ganzen Menschen hinnehmenden Größe den unheimlichen Bann wirklich brechen, unter dem sie

noch stehen, so daß sie die Freiheit gewinnen zu ungehinderter Erfüllung ihrer göttlichen Bestimmung.

Sind wir mit dieser Auffassung im Recht, dann gilt zwar die Verheißung der Befreiung nur den Gläubiggewordenen unter den Anwesenden, das Urteil der Unfreiheit aber, welches der ausgesprochenen Freiheitsverheißung zugrunde liegt, gilt den anwesenden und zuhörenden Juden insgesamt, von welchen die Gläubiggewordenen nur ein Teil sind (s. oben zu V. 31[a]). Demnach kann man nicht sagen, daß (33) das Subjekt von ἀπεκρίθησαν πρὸς αὐτόν nur jene πεπιστευκότες sein können, welche Jesus eben besonders angesprochen hatte. Das wäre nur dann zutreffend, wenn die Rede der Antwortenden sich bezöge auf die an die πεπιστευκότες gerichtete Ermahnung zum Beharren, und auf die daran für sie geknüpften Verheißungen. Indem aber die Antwortenden alles das, was Jesus an Mahnung und Verheißung zu den πεπιστευκότες gesagt hatte, gänzlich außer acht lassen, und nur heftigen Widerspruch erheben gegen das Urteil der Unfreiheit, welches er über die Anwesenden insgesamt gefällt hatte, so kennzeichnen sie sich damit selbst als solche Ἰουδαῖοι, welche nicht zu jenen πεπιστευκότες gehörten. Es sind die Wortführer des ungläubigen Teiles der Anwesenden, welche das Gespräch sofort wieder an sich reißen. Sie bringen es dadurch zuwege, daß die Rede Jesu, nachdem sie in der Wendung an jene πεπιστευκότες so freundlich und verheißungsvoll begonnen hat, in der Erwiderung an sie plötzlich umschlägt in die schärfste Streitrede gegen die Juden, welche wir im ganzen Johannesevangelium besitzen. Gleich in der unmittelbar folgenden Ansprache bezeichnet Jesus sie nicht nur wie schon früher (7, 19) als solche, die sich mit Mordplänen gegen ihn tragen (V. 37), sondern er behandelt sie auch schlechthin als Teufelssöhne (V. 38, vgl. V. 44). Daß die so Gebrandmarkten dieselben Personen sein sollten, von welchen es vorher hieß ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν, und welchen Jesus eben noch, nur unter der Bedingung des

Beharrens, das Prädikat echter Jünger Jesu in Aussicht gestellt hatte, muß als schlechthin ausgeschlossen gelten.

Die ungläubigen Juden also sind es, welche, als sie das Wort *ἐλευθερώσει ὑμᾶς* hören, sofort leidenschaftlichen Widerspruch erheben gegen die Unterstellung, daß Juden unfrei seien. Bei gutem Willen freilich hätten sie verstehen müssen, daß Jesus, wenn er von der befreienden Wirkung der Wahrheit redet, an eine geistige Unfreiheit dachte. Aber der gute Wille fehlt. Sie fassen die Worte Jesu geflissentlich auf als eine Antastung ihrer sozialen Ehre als freie Männer, und halten ihm trotzig entgegen (33): „Nachkommenschaft Abrahams sind wir, und haben (als zur Freiheit geborene Abrahamiden) niemandem jemals Knechtsdienste getan." Der Engländer sagt: Britons are no slaves, das britische Blut verträgt keine Sklaverei. Ähnlich meinen es diese Juden. Als Abkömmlinge Abrahams sind sie *αἷμα φέροντες ἀδέσποτον* (Nonnus), von keinem Herrn wissend außer Jehova, der Abrahams Geschlecht zu seinem ausschließlichen Eigentum sich erwählt hat. Gleichwohl ist nicht an die Freiheit von politischer Fremdherrschaft gedacht, welcher sie im Verlauf ihrer Geschichte nicht nur tatsächlich, sondern auch nach Gottes Willen oft genug unterworfen waren und auch jetzt unterworfen sind, sondern im Gegensatz zur Dienstbarkeit der Sklaven an den Stand freier Männer, an welchen der Israelit als solcher ein angeborenes Recht besitze. Dagegen spricht nicht der Umstand, daß es auch hebräische Knechte gegeben hat. Vielmehr beweisen gerade die gesetzlichen Bestimmungen über den hebräischen Knecht (2. Mos. 21, 2—11; 3. Mos. 25, 39—55), daß der Stand der Dienstbarkeit auch in mildester Form für die Israeliten, deren Herr allein Jehova ist, als unwürdige Anomalie galt, die niemals mit dem heidnischen Sklavenstand auf eine Linie gestellt werden durfte (s. besonders 3. Mos. 25, 42. 55).

Mit einer feierlichen Versicherung „wahrlich, wahrlich ich sage euch" tritt Jesus (34) diesem Pochen der Juden auf ihre

unveräußerlichen Freiheitsrechte nachdrücklich entgegen. Schon diese feierliche Einführung des folgenden Satzes zeigt, daß Jesus nicht etwa nur, wie es zumeist aufgefaßt wird, sein ἐλευθερώσει ὑμᾶς in V. 32 jetzt nachträglich dahin aufklären und erläutern will, er habe dabei an die Knechtschaft im Dienst der Sünde gedacht (s. dagegen auch oben zu V. 32). Die bloße Aufklärung eines Mißverständnisses geschieht nicht mit ἀμ. ἀμ. λέγ. ὑμ. Vielmehr stellt Jesus hier den Juden zur gründlichen Zerstörung ihres falschen Freiheitsdünkels einen neuen Satz entgegen, welcher allgemein gültig ist, den sie also auch auf sich anzuwenden haben: „Jeder (πᾶς, jeder ohne Ausnahme), welcher die Sünde übt, Sklave ist er der Sünde (δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας)." Die letzten Worte τῆς ἁμ. fehlen in D, aber ohne Änderung des Sinnes, denn in jedem Fall liegt der Nachdruck des Prädikates nicht auf τῆς ἁμ., sondern auf δοῦλος. Nicht, daß jeder, welcher die Sünde übt, der Sünde dienstbar ist, will betont sein, sondern daß er, indem er so tut, zum Sklaven der Sünde geworden ist. Das gilt ausnahmslos von jedem, welcher das, was Sünde ist (beachte den Art. τὴν ἁμ.), zum Gegenstand seines Tuns und Treibens macht. Statt ein freier Mann zu sein, der nur Gott zum Herren hat, befindet sich ein solcher vielmehr unter der schimpflich zwingenden Gewalt einer fremden Macht, an welche er sich verkauft hat, ihr Sklavendienst zu leisten. Daß die angeredeten Juden selbst in diesem Falle sind, wird nicht direkt ausgesprochen. Es bedarf dessen auch nicht; die Anwendung kann ihrem eigenen bösen Gewissen überlassen bleiben, mit welchem sie voll sündhaften Hasses und verbrecherischer Mordlust dem Herrn gegenüberstehen (vgl. V. 37; 7, 19). Jesus bestreitet also den Juden nicht in erster Linie den Satz, daß sie Abrahams Same seien, welchen sie vorangestellt hatten als Grundlage und Bürgschaft ihrer Freiheit, sondern Jesus schiebt seinerseits ihnen zuerst das Urteil ins Gewissen, ob sie denn wirklich frei sind, oder nicht vielmehr Sklaven der schimpflichsten Art.

Sind sie aber Sklaven, so folgert Jesus nun rückwärts, dann wird auch das, was den Wert ihrer Abrahamidenschaft ausmacht, die Zugehörigkeit zu dem Haushalt der Theokratie, für sie keinen Bestand haben (35): ὁ δὲ δοῦλος οὐ μένει ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα, ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα. Das ist zunächst wieder ein allgemeiner Satz, und zwar ein eng zusammengehöriger Doppelsatz. Denn der Vorschlag, nach dem ersten εἰς τὸν αἰῶνα ein Punktum zu machen, und den zweiten Satz ὁ υἱὸς κτλ. als einen neuen Gedanken für sich allein zum Folgenden zu ziehen (Meyer u. a.), ist deshalb nicht annehmbar, weil dieser zweite Satz nicht etwas Neues sagt, sondern nur die auch im ersten Satze schon mitgedachte stille Antithese noch besonders zur Aussprache bringt: „Wer Sklave ist, bleibt nicht im Hause für immer, — (nur) wer (nicht Sklave, sondern) Sohn (des Hauses) ist, bleibt für immer." — Die Formel εἰς τὸν αἰῶνα hat hier keinen direkten Bezug auf das ewige Leben, sondern ist wie in andern Stellen (s. z. B. 13, 8; Mark. 11, 14; 1. Kor. 8, 13), zunächst nur das „für immer" des diesseitigen Lebens. Man kann also nicht sagen, daß in diesem Ausdruck die beabsichtigte Anwendung schon durchblicke, vielmehr bleibt die Anwendung des ganz allgemein gehaltenen Satzes auch jetzt wieder den Juden überlassen, welchen ihr Gewissen bezeugt, daß sie als τὴν ἁμ. ποιοῦντες Sklaven sind. Sie sollen sich sagen, daß, weil sie Sklaven sind, ihres Verbleibens im Hause der Theokratie nicht sein wird. Dazu müßten sie sein, was sie tatsächlich nicht sind, Söhne, die von Knechtschaft nichts wissen. Eine Inkonzinnität dieser beabsichtigten Anwendung kann man darin finden, daß der vorher festgestellte Sklavenstand der angeredeten Juden sich nicht auf ihre Stellung im Haushalt der Theokratie bezieht, sondern auf ihr Verhältnis zur Sünde. Aber schon innerhalb des gebrauchten Bildes ist es klar, daß in irgend welchem Haushalt der Sklave eines fremden Dienstherrn noch weniger Aussicht des Bleibens hat als die

Sklaven des Hauses. Und innerhalb des abgebildeten Verhältnisses kommt noch hinzu, daß dasjenige Reich, in welchem die Sünde die Herrin ist, dem Haushalt der Theokratie nicht nur als fremde, sondern als die schlechthin feindliche Macht gegenübersteht. Es hebt also diese Inkonzinnität das Recht der beabsichtigten Anwendung nicht nur nicht auf, sondern wirkt noch verstärkend. Dagegen spricht diese Inkonzinnität allerdings gegen die Meinung (z. B. Ebrard), daß Jesus hier an die Geschichte der beiden Abrahamssöhne Ismael und Isaak denke, von welchen der erste als Sohn der Sklavin im Hause Abrahams nicht bleiben durfte (vgl. Gal. 4, 21–31). Mit der Knechtung unter die Sünde, von welcher hier ausgegangen ist, hat die Knechtsstellung Ismaels im Hause Abrahams durch seine Geburt von der Magd viel zu wenig Analogie, als daß die Juden sich aufgefordert finden konnten, gerade an diese Ismaelgeschichte zu denken und sie auf sich selbst anzuwenden. Überhaupt kann das Haus, von welchem hier die Rede ist, nicht die Familie Abrahams sein, sondern nur das Haus Gottes, und der Begriff ὁ υἱός kann nicht auf das Sohnesverhältnis zu Abraham gehen, sondern nur auf die Sohnesstellung im Hause Gottes. Das beweist, wenn es noch des Beweises bedarf, die Art, wie Jesus den Begriff ὁ υἱός in unmittelbarer Folge wieder aufnimmt und verwendet.

Aus der supponierten Anwendung des Gesagten zieht nämlich Jesus, jetzt in direkter Anrede, die Schlußfolgerung (36): „**Wenn also der Sohn euch befreit haben wird, (dann erst) werdet ihr wirklich frei sein.**“ Die Folgerung fußt zwar nicht nur auf dem zweiten Glied des vorangegangenen Doppelsatzes (V. 35^b), welches nur eine Vervollständigung des ersten war (s. oben); sie fußt auch nicht nur auf dem ganzen Doppelsatze in V. 35^a u. ^{b}; sondern sie gründet sich auf die gesamte Aufdeckung des Knechtseins der Juden in V. 34 u. 35, wie es ihr Verbleiben in der Theokratie gefährdet und damit ihre Abrahamidenschaft entwertet. Doch aber hat die Schlußfolgerung mit dem letzten Gliede dieser

Ausführung insofern besonderen Zusammenhang, als von dort der Begriff ὁ υἱός wieder aufgenommen wird, nur mit dem Unterschied, daß dieses ὁ υἱός, welches vorher allgemeine Gattungsbezeichnung war, jetzt wiederkehrt als persönliche Selbstbezeichnung Jesu. Den Juden, welche nicht υἱοί, sondern δοῦλοι sind, stellt Jesus sich gegenüber als der υἱός schlechthin, der Sohn im göttlichen Haushalte, der als solcher das Hausherrenrecht hat und übt im Hause seines Vaters, so daß der Vater in seinem Hause nichts tut außer durch den Sohn, vgl. 5, 20. Als der Sohn macht er frei, welche er will, so wie er lebendig macht, welche er will, vgl. 5, 21. Nun haben ja die Juden in V. 33 sich dagegen aufgelehnt, daß dieser Jesus (πῶς σὺ λέγεις, ὅτι κτλ.) ihnen, den Freien, von Befreiung zu reden wage. Darauf antwortet ihnen hier Jesus auf Grund der Aufdeckung, daß sie in Wirklichkeit unfreie Knechte und damit der theokratischen Sohnesrechte verlustig sind: Wenn also euch, den Unfreien, ich, der Sohn, vermöge meiner Sohnesmacht die Freiheit auswirken und zusprechen werde, dann und nur dann werdet ihr wirklich frei sein. Auf die Art und Weise, wie Jesus diese Befreiung der Unfreien bewirken wird, ist nicht weiter eingegangen. Es kommt hier nur darauf an, daß es von ihm als dem Sohne abhängt, die Freiheit zu gewähren oder zu weigern, daß Jesus also wohl ein Recht hat, zu den Juden von künftiger Befreiung zu reden, und diese Befreiung, wie er V. 31 f. getan, an bestimmte Bedingungen zu knüpfen, deren Erfüllung auch für jene dort angeredeten, gläubig gewordenen Juden zur Zeit noch aussteht.

Den jesusfeindlichen Juden aber, zu welchen er jetzt redet, ist die Aussicht auf Befreiung von vornherein verschlossen durch ihre von Grund aus gegensätzliche Stellung zu dem, der allein die Freiheit gewähren kann. Diesen ihren Gegensatz zu ihm, zu seiner Person und zu seinem Wort, zieht Jesus in V. 37 u. 38 ans Licht. Er sagt davon (37): „Ich weiß, daß ihr Abrahams

Same seid, aber ihr sucht mich zu töten, weil usw." Mit dem ersten Satzglied nimmt Jesus jetzt ihren Appell σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν aus V. 33 einräumend wieder auf als etwas, was allerdings ins Gewicht fällt. Denn dieses οἶδα κτλ. besagt nicht nur das Selbstverständliche, daß ihre Abstammung von Abraham Jesus bekannt ist, sondern daß er den darin liegenden Vorzug kennt und anerkennt, nämlich wie es der Kontext ergibt, das Privilegium, als Abrahams Same zur Freiheit berufen zu sein. Aber was bedeutet dieser eingeräumte Vorzug gegenüber der ihn annullierenden Tatsache: ἀλλὰ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι, ὅτι ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν. Die bisherige Auslegung geht darin allgemein irre, daß sie aus der hernach in V. 39 u. 40 folgenden Ausführung schon hier den Gedanken einträgt: Aber (nach Geist und Gesinnung seid ihr nicht Same Abrahams, denn) ihr sucht mich zu töten. Der spätere Vorwurf in V. 39[b], daß sie geistig mit nichten Kinder Abrahams sind, empfängt seine Veranlassung erst aus der Einrede der Juden in V. 39[a] gegen die dort in V. 38[b] ihnen vorgehaltene schlimme geistige Vaterschaft, und wird dort als ein neu auftretender Gedanke eingehend motiviert. Unmöglich konnten die Juden schon hier aus dem bloßen ζητ. με ἀποκτ. ohne jede Erläuterung diesen Vorwurf heraushören, zumal auch der sich anschließende Begründungssatz ὅτι ὁ λ. ὁ ἐμ. οὐ χ. ἐν ὑμ. in keiner Weise einen Gegensatz zu dem Tun und Lassen Abrahams andeutet oder verdeutlichen hilft. Der Gegensatz will hier nicht aus der erst weiterhin folgenden Rede Jesu, sondern aus dem unmittelbar Vorangegangenen verstanden sein, nämlich: Die Juden besitzen zwar als Abrahams Same die Anwartschaft auf Freiheit, aber sie machen diese Anwartschaft dadurch zu nichte, daß sie sich dem Sohne, der allein wirkliche Freiheit gewähren kann, in tödlichem Haß entgegenstellen, weil — das ist der Erklärungsgrund dieser widersinnigen Stellungnahme der Freiheitsanwärter zu dem Be-

freier — das Wort Jesu keinen Weg findet in ihrem Innern. Wohl ist das Freiheit bringende Wort des Sohnes an sie und zuerst an sie ergangen, und ist damit ihrem Privilegium als Abrahams Same vollauf genügt worden. Aber statt daß das Wort Jesu in ihrem Herzen offene Bahn gefunden hätte, findet es dort den Weg versperrt, so daß es auf sie ohne Wirkung bleibt. χωρεῖν im intransitiven Gebrauch heißt nämlich entweder: von der Stelle gehen, fortrücken, tropisch: vonstatten gehen, Erfolg haben, — oder χωρεῖν εἴς τι: hingelangen an einen Ort, in einen Raum (Matth. 15, 17), zu einem geistigen Ziel (2. Petr. 3, 9). Hier sind beide Bedeutungen möglich, also entweder die letztere: „weil mein Wort nicht hineingelangt in euch" (ἐν ὑμῖν statt εἰς ὑμᾶς, indem das Ziel der Bewegung zugleich als Ort des Verbleibens gedacht wäre), oder aber: „weil mein Wort in eurem Innern (nicht veräußerlichend: in eurer Mitte) keinen Erfolg hat." Diese Fassung ist einfacher und scheint vorzuziehen. Sie besagt aber keineswegs, wie einige Ausleger wollen (welche Jesus noch immer zu den πεπιστευκότες reden lassen, s. oben zu V. 33), daß sein Wort erst nach anfänglichem Erfolge in ihnen zum Stillstand gekommen sei (s. dagegen auch V. 43), sondern daß es in ihrem Innern überhaupt wirkungslos bleibt.

Der innere Grund, weshalb sein Wort in ihnen so wirkungslos verhallt, ohne auf ihr Tun und Lassen irgend Einfluß zu gewinnen, wird dann im Folgenden aufgezeigt (38): ἃ ἐγὼ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρὶ λαλῶ· καὶ ὑμεῖς οὖν ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς (ὑμῶν, s. unten) ποιεῖτε. Denn so wird mit der Mehrzahl der neueren Texteditoren nach B zu lesen sein, gegen zahllose Varianten, welche hauptsächlich dem Bestreben entstammen, die Verschiedenheiten zwischen den beiden analogen Sätzen auszugleichen (vgl. Rec.: ἐγὼ ὃ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρί μου λαλῶ· καὶ ὑμεῖς οὖν ὃ ἑωράκατε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν ποιεῖτε). Nur das ὑμῶν im zweiten Satze hinter παρὰ τοῦ πατρός dürfte echt, und in B zur Ausgleichung

mit dem παρὰ τῷ πατρί (ohne μου) des ersten Satzes ausgefallen sein (das Richtige hat hier C), während in ℵ D u. a. die Ausgleichung umgekehrt erfolgt ist durch Zusetzung von μου auch im ersten Satze. Für παρὰ τοῦ π. ὑμῶν spricht auch das unmittelbar folgende ὁ πατὴρ ἡμῶν im Munde der Juden. Der erste Satz in seiner besonderen Gestalt besagt nicht nur, daß Jesus in seinem Reden durch den Einfluß des Vaters bestimmt ist, sondern drückt emphatisch die unbedingte Wahrheit seiner Rede und die göttliche Selbstgewißheit seines Redens aus. Denn nach richtiger Lesart (s. oben) gehört ἐγώ nicht zu λαλῶ, sondern steht in dem relativischen Objektsatze als Subjekt vor ἑώρακα: „**Was Ich** (ich selbst) **gesehen habe** bei meinem Vater, das rede ich." Daher stammt auch in diesem ersten Satze die Wahl des Ausdrucks ἑώρακα παρὰ τῷ πατρί, welcher stärker noch wie ἀκήκοα παρὰ τοῦ πατρός es tun würde, die Klarheit und Sicherheit der Erkenntnisse betont, die den Inhalt seines Redens bilden als aus eigener Anschauung geschöpft. Was Jesus selbst gesehen hat, als er bei dem Vater war, indem dieser dem Sohne, ehe er ihn in die Welt sandte, alles gezeigt hat, wovon er der Welt sagen sollte (vgl. V. 26), — das ist der Inhalt seines jetzigen Redens. Weshalb die Juden der göttlichen Wahrheit und Kraft dieser seiner Rede dennoch verschlossen sind, das sagt dann der zweite Satz in der Art, daß er ihr Tun und Treiben in eine gegensätzliche Parallele stellt mit dem Reden Jesu: „Auch ihr, was ihr gehört habt von eurem Vater, das tut ihr." Die mit καὶ ὑμεῖς angekündigte Gleichsetzung zwischen Jesus und ihnen beschränkt sich darauf, daß auch sie unter dem maßgebenden Einfluß ihres Vaters sich befinden. Alles andere ist verschieden. Dort handelte es sich um das λαλεῖν Jesu, jetzt um das ποιεῖν der Juden. Und während dort zurückverwiesen wurde auf ein überweltliches im voraus Geschauthaben des innerweltlich zu Redenden, wird jetzt hingewiesen auf eine von den Betreffenden fortlaufend vernommene Einflüsterung und

Anreizung (ἃ ἠκούσατε) zu ihrem Tun und Treiben. Denn daß, wo Jesus nur von sich selbst redet, er gelegentlich auch mit dem aoristischen ἤκουσα παρ' αὐτοῦ (s. V. 26) oder mit ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ (V. 28) auf sein himmlisches Vordasein zurückweist, schließt natürlich nicht aus, daß in der vorliegenden Gegenüberstellung das perfektische ἑώρακα und das aoristische ἠκούσατε einen charakteristischen Unterschied bedeutet. Die formale Gleichsetzung in dem Beeinflußtsein von dem betreffenden Vater ist ja hier nur die Form für die denkbar schärfste innere Entgegensetzung, welche die Verschlossenheit der Juden gegen die Macht des Wortes Jesu erklären soll. Weil ihr Tun maßgebend beeinflußt ist von ihrem Vater, deshalb ist es dem Einfluß des Wortes Jesu, welches von dem himmlischen Vater stammt, gänzlich entzogen. Die von dem himmlischen Vater stammende Rede findet bei ihnen das innere Wirkungsfeld schon besetzt von den Einflüsterungen eines andern Vaters, welcher ihr Vater ist. Es leuchtet ein, wie sehr im zweiten Satze das ὑμῶν nach παρὰ τοῦ πατρός am Platze ist (s. oben), auch wenn im ersten Satze das μου nach π. τ. πατρί fehlt. Der Sinn würde zwar auch ohne ὑμῶν derselbe bleiben, aber an Deutlichkeit der Pointierung würde die Rede verlieren.

Wer dieser Vater der Juden sei, ist allerdings noch nicht gesagt. Aber, daß ein anderer Vater gemeint ist als der, welchen Jesus Vater nennt, und doch ein Vater, von welchem geistige, sittlich bestimmende Einflüsse ausgehen, das war in den Worten Jesu unmittelbar gegeben. So gewiß nun das böse Gewissen gegen die es strafende Wahrheit überaus empfindlich ist, so gewiß mußten die Juden schon hier eine Vorempfindung davon haben, auf welche Vaterschaft Jesus hinzielte. Nicht also um Jesus zu deutlicherer Aussprache zu bewegen, welchen Vater er meine (so gewöhnlich), sondern um sich des in ihrem Gewissen empfundenen Wahrheitsstachels zu erwehren, steifen sie sich auch jetzt trotzig auf die Vaterschaft Abrahams (39[a]): „Unser Vater ist Abraham," d. h. kontextmäßig: Von einer anderen Vaterschaft

wollen wir nichts hören, weder leiblich noch geistig, — so wie wir sind, in unserem leiblichen und in unserem geistig-sittlichen Leben, ist unser Vater Abraham.

Da geht nun aber Jesus über zur direkten Bestreitung. Während er in V. 37, wo der Stammesvorzug in Betracht kam, sie als Abkömmlinge Abrahams ausdrücklich anerkannt hat, so weist er jetzt, wo die geistige Vaterschaft in Frage steht, ihre Prätension ὁ πατ. ἡμ. Ἀβρ. ἐστ. direkt zurück mit dem Nachweis, daß keineswegs Abraham derjenige Vater ist, von welchem sie ihre geistig-sittliche Art haben (39[b]): εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἐστε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραὰμ ἐποιεῖτε. Diese Lesart (א D) ist grammatisch die schwierigste, und dürfte eben deshalb mit Tischendorf u. a. für ursprünglich zu halten sein. In Rec. ist nach CX Δ der Vordersatz dem Nachsatz angepaßt: εἰ τέκν. τ. Ἀ. ἦτε, und der Nachsatz durch ein ἄν hinter ἐποιεῖτε vervollständigt („wenn ihr wäret . . ., so tätet ihr . . ."). In B aber ist umgekehrt der Nachsatz dem Vordersatz angepaßt: εἰ τέκν. τ. Ἀ. ἐστε, τ. ἔργ. τ. Ἀ. ποιεῖτε, wobei ποιεῖτε wohl als Imperativ gemeint ist. Aber die ersterwähnte schwierigere Lesart bietet nichts Unmögliches. Der Vordersatz: wenn ihr (angenommen daß ihr) Kinder Abrahams seid, läßt als Nachsatz eine lebhafte Apostrophe erwarten, etwa: warum tut ihr dann nicht die Werke Abrahams? Statt dessen fällt der Redende im Nachsatz ohne Änderung des Sinnes in den ruhigeren, aber sachlich schärferen Ton der logischen Argumentation: „Wenn ihr (laut eurer Behauptung) Kinder des Abraham seid, dann tätet ihr (dann ist die notwendige Folge dieser eurer ernst genommenen Behauptung, daß ihr tätet) die Werke des Abraham," — ihr müßtet dann handeln, so wie Abraham gehandelt hat. Über das Fehlen des ἄν bei ἐποιεῖτε vgl. Winer 42, 2. τέκνα τοῦ Ἀβρ. heißt es diesmal, nicht wie V. 37 σπέρμα, weil jetzt nicht die Abstammung, sondern das geistige Vatererbe in Frage steht. — Wie verhält sich aber ihr Handeln in Wirklichkeit zu dem des Abraham? „Nun aber

sucht ihr mich zu töten," sagt Jesus (40[a]). Den Ausgangspunkt nimmt er auch jetzt wieder von den Anschlägen der Juden auf seine Tötung als von demjenigen ἔργον, in welchem ihr böses Tun und Treiben gipfelt, und welches sie sich selbst nicht ableugnen können, weil es gerade jetzt ihre Gedanken beschäftigt. Aber dieses ἔργον der Juden bietet in seiner konkreten Bestimmtheit noch keinen direkten Vergleichungspunkt zu der Handlungsweise Abrahams, indem ja Abraham seinerseits zu der geschichtlichen Person Jesu sich weder feindlich noch freundlich stellen konnte. Somit mußte das Verhalten der Juden gegen Jesus, um seinen Gegensatz zu dem Charakter Abrahams ins Licht zu setzen, erst unter eine allgemeine Kategorie gebracht werden, unter welcher es mit der Handlungsweise Abrahams vergleichbar ist. Das geschieht durch den Zusatz (40[b]): ἄνθρωπον ὃς τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα, ἣν ἤκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ. Das Verhalten der Juden gegen ihn selbst kennzeichnet Jesus verallgemeinernd als Verhalten gegen einen Menschen, welcher so und so an ihnen getan hat. In dem Relativsatze ὃς τὴν ἀλ. κτλ. ist die erste Person λελάληκα und ἤκουσα nur deshalb angewendet, weil in dem vorliegenden Falle der betreffende Mensch der Redende selbst ist, in der Sache ist es unpersönlich gemeint: Einen Menschen, der ihnen die Wahrheit gesagt hat, die er (gleichviel wann und wie) von Gott gehört hat, — einen solchen Menschen suchen die Juden zu töten. Eine dogmatische Ausnutzung dieses ἄνθρωπον ὃς κτλ. zum Beweis dafür, daß Jesus sich nicht als „ewige Gottpersönlichkeit", sondern nur als ἄνθρωπος gewußt habe (Beyschlag), ist zwar in jedem Fall unberechtigt, da das gottmenschliche Selbstbewußtsein Jesu immer und überall das echt menschliche einschließt. Aber das Unrecht einer solchen Verwertung tritt doppelt hell ans Licht bei der richtigen Würdigung der Unentbehrlichkeit dieses ganzen Zusatzes für die logische Argumentation. Denn erst nach dieser allgemeinen Kennzeichnung des Verhaltens der Juden läßt sich wirklich fragen,

ob im gleichen Falle Abraham ebenso gehandelt haben würde, so zwar, daß nun mit dem bloßen Aufwerfen der Frage auch die verneinende Antwort schon gegeben ist. Denn wenn irgend etwas für Abraham charakteristisch ist, dann ist es sein durchgehender unbedingter Glaubensgehorsam gegen die Wahrheit, wo immer sie ihm als von Gott kommend entgegentrat. Wenn also irgend etwas ihm unähnlich sieht, dann ist es das, was die Juden tun, wenn sie einen Menschen hassen und verfolgen, der als Bote göttlicher Wahrheit zu ihnen kommt. An konkrete Beispiele eines entgegengesetzten Verhaltens Abrahams zu menschlichen Gottesboten, die ihm entgegentraten, ist nicht gedacht. Wer solche Beispiele dennoch sucht, kann annähernd Passendes finden in dem Verhalten Abrahams zu Melchisedek (1. Mos. 14), und zu den drei Männern, die als Boten Gottes bei ihm einkehrten (1. Mos. 18). Aber der Satz, welcher nun die Argumentation abschließt (40[c]), erinnert nicht an bestimmte Beispiele eines entgegengesetzten Verhaltens, sondern stellt nur allgemein fest: τοῦτο Ἀβραὰμ οὐκ ἐποίησεν. Es wird nur konstatiert als offenkundiger Sachverhalt, daß das Hassen und Verfolgen eines Boten der Wahrheit Gottes in der Geschichte Abrahams nicht vorkommt, indem, denn das liegt mit darin (Litotes), eine solche Handlungsweise dem bekannten Wahrheitsgehorsam Abrahams auf das stärkste widerspricht. Damit ist aber nicht nur die Behauptung der Juden, daß geistig wie leiblich Abraham ihr Vater sei, von Grund aus beseitigt, sondern dasselbe Verhalten, welches sie zu Abraham in äußersten Gegensatz bringt, weist zugleich deutlich zurück auf den, welcher wirklich ihr Vater ist. Daher noch im engsten sachlichen Anschluß die Vorhaltung (41): ὑμεῖς ποιεῖτε τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς ὑμῶν (ὑμεῖς und ὑμῶν entsprechen sich gegenseitig). ποιεῖτε ist hier ebenso wie V. 38 Indikativ, nicht Imperativ. Es geht aber jetzt nicht mehr wie V. 38 auf das allgemeine Tun und Treiben der Juden, sondern in Anlehnung an das soeben in V. 40 Gesagte bestimmt und besonders

darauf, daß sie Jesus zu töten suchen, einen Menschen, welcher usw. Der Sinn ist: Indem ihr Mordanschläge schmiedet gegen einen Menschen, der in göttlicher Vollmacht euch die Wahrheit sagt, tut ihr statt die Werke Abrahams vielmehr die Werke dessen, welcher wirklich euer Vater ist. Auch jetzt ist ihr Vater noch nicht mit Namen genannt, aber indem das Hassen und Morden göttlicher Wahrheitsboten als seine eigentümliche Handlungsweise hingestellt wird, ist noch deutlicher als in V. 38 schon auf den Teufel hingewiesen.

Daher wehren sich hier die Juden zum zweitenmal, und jetzt mit verdoppelter Erbitterung gegen diese Vorhaltung einer schlimmen geistigen Vaterschaft. Zwar auf Abraham, ihren Vater im Sinne menschlicher Abstammung, wagen sie sich nicht mehr zu berufen. So greifen sie jetzt höher, und berufen sich auf den, der nach theokratischem Rechte ihr einziger und legitimer Vater sei. In zorniger Erbitterung legen sie Protest ein gegen die Unterstellung einer illegitimen Vaterschaft (41^{b}): „Wir (ἡμεῖς: wir, die korrekten Söhne der Theokratie), aus Buhlerei sind wir nicht erzeugt (wie du anzunehmen scheinst),“ — und stellen neben diesen Protest die positive Erklärung (41^{c}): „(nur) Einen Vater besitzen wir, nämlich Gott.“ Augenscheinlich sollen die Verneinung und die Bejahung (mit dem Ton auf ἕνα) sich entsprechen, so daß ἕνα als Gegensatz zu dem Gezeugtsein ἐκ πορνείας gedacht und betont ist. Ohne diesen besonderen Gegensatz wäre auch ἕνα gerade hier unverständlich, nachdem doch ὁ θεός tatsächlich schon der zweite Vater ist (s. V. 39), welchen die Redenden für sich in Anspruch nehmen. Stehen aber die beiden Sätze in diesem Parallelverhältnis, dann kann, da im zweiten Satze der Eine Vater Gott ist, auch die Verneinung des ersten Satzes sich nur auf das Verhältnis der Juden zu Gott beziehen, und nicht auf ihr Verhältnis zu Abraham, als wollten sie mit ἐκ πορνείας οὐκ ἐγεννήθημεν die Echtheit ihrer leiblichen Abstammung von Abraham verteidigen

(z. B. Meyer, Luthardt), zumal diese vorher nicht im geringsten angefochten, sondern (vgl. V. 37) ausdrücklich anerkannt war. Der Gegensatz ist allerdings zwischen solchen Kindern, die in der Ehe außerehelich erzeugt sind durch buhlerischen Umgang der Mutter mit einem Fremden, und zwischen ehelich erzeugten Kindern. Aber der Gedanke ruht ausschließlich bei der Doppelheit der Vaterschaft, welche im ersten Falle bestehen würde. Solche buhlerisch erzeugten Kinder haben zwei Väter, einen rechtmäßigen, den Mann ihrer Mutter, und daneben noch einen unrechtmäßigen, was sich darin verrät, daß sie trotz ihres Rechtsverhältnisses zu dem ersten Vater doch nicht seine, sondern des zweiten Züge an sich tragen. Den Vorwurf, daß es mit ihnen so stehe, haben die Juden mit Recht aus den letzten Worten des Herrn entnommen: Sie, welche kraft theokratischen Rechtes als Söhne des Bundesvolkes Söhne Gottes sind, sollen die schlimmen Züge eines andern und zweiten Vaters tragen, welchem ihr Wesen in Wirklichkeit entstammt. Es ist somit nur ein heftiger Protest gegen diesen Vorwurf, wenn sie mit der Drastik der Entrüstung ausrufen, sie seien nicht buhlerisch erzeugt (so daß sie zwei Väter hätten), sie hätten nur Einen Vater, Gott, welchem sie sowohl nach dem Rechte, als auch nach Art und Wesen zugehörten. Ist dem so, dann ist freilich auch die herkömmliche geistliche Deutung der *πορνεία* auf Götzendienst nicht zutreffend, nach welcher die Juden sagen sollen, sie seien nicht (götzendienerische) Kinder eines mit Götzen buhlenden Volkes, die außer Gott noch eine Vielzahl von Götzen zu Vätern hätten (Jes. 57, 3; Hos. 1, 2; 5, 7). Denn der Vorwurf des Vielgötterdienstes war gar nicht gegen sie erhoben. Nicht eine unbestimmte Vielzahl von Vätern war ihnen imputiert worden, sondern nur ein ganz bestimmter, sachlich schon deutlich gekennzeichneter geistiger Vater, als dessen Kinder sie durch ihre Handlungsweise sich verraten, worauf nur unser obiges Verständnis ihrer Rede die entsprechende Abwehr bietet.

Jesus aber, ebenso bestimmt, wie er in V. 39 f. ihren Anspruch zurückgewiesen hat, daß sie (geistig wie leiblich) Abrahams Kinder seien, ebenso bestimmt tritt er jetzt ihrer Behauptung entgegen, daß sie (artlich wie rechtlich) nur Gott als ihrem Vater angehörten. Er tut es auch in ähnlicher, und doch wieder in charakteristisch verschiedener Weise. Beide Male nämlich wird zur Widerlegung ihr Verhalten gegen Jesus herbeigezogen. Aber dort (s. oben) nur generell als Verhalten gegen einen menschlichen Wahrheitszeugen und Gottesboten, jetzt dagegen als Verhalten gegen seine Person in ihrer einzigartigen Zugehörigkeit zu Gott (42[a]): „Wenn Gott euch Vater wäre (*πατὴρ ὑμῶν*, prädikativ: Vater von euch), — lieben würdet ihr dann mich.“ Im Nachsatz hat nicht nur *ἠγαπᾶτε* Ton, sondern ebenso auch *ἐμέ*. Wäre Gott ihnen wirklich Vater, so würden sie mit dem sicheren Blick, welchen die eigene Gottesverwandtschaft verleiht, Gott erkennen in Jesus, und ihre Gottliebenden Herzen würden als solche Jesus entgegenschlagen in Liebe. Das betonte *ἐμέ* wird dann sofort begründet, so daß erhellt, warum ihr inneres Liebesverhältnis zu Gott sich notwendig erweisen müßte an der Person Jesu (42[b]): „denn Ich (*ἐγώ*, in Wiederaufnahme des betonten *ἐμέ*: ich, Jesus), von Gott ging ich aus und bin ich gekommen (*ἥκω*).“ *ἐκ τοῦ θεοῦ* gehört nicht nur zu *ἐξῆλθον*, sondern auch zu *ἥκω*, so zwar, daß dieses *καὶ* (*ἐκ τοῦ θεοῦ*) *ἥκω* nicht ein müßiger Zusatz ist, der nur das Ergebnis des *ἐξῆλθον* ausspräche, sondern eine zweite Aussage neben der ersten. Die erste geht auf den irdischen Lebensanfang des Herrn, als welcher ein Ausgehen war aus seinem himmlischen Vordasein in überweltlicher Gemeinschaft mit Gott, die zweite dagegen auf sein berufliches Gekommensein dorthin, wo er jetzt ist, und zu denen, zu welchen er jetzt redet, als welches gleichfalls *ἐκ τοῦ θεοῦ* stammt. Wie das letztere gemeint ist, zeigt dann die weitere Erläuterung, welche speziell zu *καὶ* (*ἐκ τ. θ.*) *ἥκω* gehört (42[c]): *οὐδὲ γὰρ ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ᾽ ἐκεῖνός με*

ἀπέστειλεν. Denn mit dem Perfektum *ἐλήλυθα* ist speziell das *ἥκω*, im Unterschied von *ἐξῆλθον*, wiederaufgenommen, um zu sagen, inwiefern auch sein beruflicher Advent, ebenso wie der Advent seines Lebensanfangs, *ἐκ τοῦ θεοῦ* sei, nämlich (in Umschreibung): Denn auch das trifft nicht zu, daß (während ich zwar von Gott ausgegangen wäre, doch) mein berufliches Gekommensein zu euch nur meinem eigenen Antrieb entstammte, sondern jener (*ὁ θεός*) hat mich mit der entsprechenden Mission betraut. Freilich ist von seiten des Vaters die Entlassung des Sohnes aus dessen himmlischem Vordasein bei Gott und die berufliche Sendung des Sohnes zum Offenbarer Gottes an die Welt insofern identisch, als das erste an dem zweiten seinen ausschließlichen Zweck hat, und somit das zweite mit dem ersten schon unmittelbar gesetzt ist. Dennoch kann das zweite Moment sehr wohl auch von dem ersten unterschieden, und, wie es hier geschieht, noch nach und neben dem ersten für sich betont werden. Weil Jesu Person ebenso von Gott ist wie sein Beruf, und sein Beruf ebenso von Gott wie seine Person, darum — so faßt sich das V. 42 Gesagte zusammen — müßte, wenn den Juden Gott wirklich ihr Vater wäre, ihre Liebe zu Gott sich erweisen in der Liebe, mit welcher sie Jesus aufnehmen.

So würde und müßte es sein. Und wie ist es in Wirklichkeit? Statt auf entgegenkommende Liebe und tief sympathische Empfänglichkeit stößt Jesus bei den Juden auf gänzliche Unempfänglichkeit, wie sie am augenfälligsten zu Tage tritt in ihrem hartnäckigen, sich immer wiederholenden Nichtverstehen seiner Rede. Auf diesen Sachverhalt weist Jesus hin in der lebhaften Form von Frage und Antwort. Er fragt (43ᵃ): *διὰ τί τὴν λαλιὰν τὴν ἐμὴν οὐ γινώσκετε*; und er antwortet (43ᵇ): *ὅτι οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν*. Denn es geht nicht an, den zweiten Satz *ὅτι οὐ δύν. κτλ.* (mit de Wette und Älteren) noch in die Frage miteinzubeziehen: „Warum versteht

ihr meine Rede nicht, daß ihr (ich frage so mit Bezug darauf, daß ihr) mein Wort nicht hören könnt?" — so daß erst V. 44 die Antwort auf die Frage brächte. Die angeblich analogen Zusätze mit ὅτι zu einer vorangegangenen Frage in 2, 18; 7, 35; 9, 17 sind ganz anders. An diesen Stellen dient der jedesmalige Zusatz mit ὅτι dazu, den tatsächlichen Anlaß für das Aufwerfen der betreffenden Frage zu benennen, wovon hier nicht die Rede sein kann. Ein ähnliches logisches Verhältnis der Sätze würde hier nur dann gefunden werden können, wenn man den Wortlaut der beiden Sätze geradezu vertauschen dürfte: „Warum seid ihr außerstande, mein Wort zu hören, daß ihr (ich frage so mit Bezug auf die tatsächliche Erfahrung, daß ihr) meine Rede nicht versteht?" Da das nicht tunlich ist, so bleibt die nächste und gewöhnliche Fassung der Sätze als Frage und Antwort (διὰ τί; ὅτι: Warum? Darum weil) die einzig mögliche. Zweifellos liegt dann der erste Ton in dem antwortenden Satze auf οὐ δύνασθε. Das erfahrungsmäßige οὐ γινώσκειν der Juden wird zurückgeführt auf einen entsprechenden Zustand des Unvermögens. Daraus folgt aber nicht (gegen Hengstenberg), daß die verschiedenen Ausdrucksformen: γινώσκειν τὴν λαλ. τ. ἐμ. im Fragesatze, und ἀκούειν τὸν λόγ. τ. ἐμ. im Antwortsatze völlig gleichbedeutend sind. Allerdings ist die λαλιά Jesu im Unterschied von seinem λόγος hier nicht die Sprechweise (vgl. Matth. 26, 73) im Unterschied von der inhaltlichen Verkündigung. Denn nicht für die Art, wie Jesus gesprochen hat, sondern für das, was er jedesmal sagen wollte, haben sich die Juden wie in dem jetzigen Gespräch, so von jeher, schon von 2, 20 an, immer wieder verständnislos gezeigt. λαλιά ist also hier inhaltliche Rede (vgl. Joh. 4, 42), näher ist ἡ λαλ. ἡ ἐμή die jedesmalige Rede, jetzt diesen, jetzt jenen Inhaltes, mit welcher Jesus seither die Juden angesprochen hat, um immer wieder auf das gleiche Nichtverstehen zu stoßen. Gleichbedeutend würde etwa sein τὰ ῥήματα τὰ ἐμά. Dem steht dann ὁ λόγος ὁ ἐμός gegenüber

als das Heilswort, welches Jesus verkündigt, in seiner inhaltlichen Einheitlichkeit. Der Gedanke ist: In ihrem erfahrungsmäßigen Nichtverstehen der Rede Jesu, die er jeweilig an sie richtet, offenbart sich als tiefer liegende Ursache ihr innerer Zustand der Taubheit für das göttliche Heilswort Jesu, mit dessen Verkündigung er als der von Gott Ausgegangene und Gesandte (s. V. 42[c]) betraut ist; denn nur daraus, daß ihnen jedes innere Gehör abgeht für den Sinn seiner Gottesbotschaft in ihrem Heilswert und ihrer Heilskraft, erklärt sich jenes ständige Nichtverstehen seiner jeweiligen Rede. So steht dann auch das *ἀκούειν* im zweiten Satze nicht zufällig für *γινώσκειν*, sondern *ἀκούειν* ist hier im eigentlichen Sinne „hören", indem der Zustand völliger geistiger Unzugänglichkeit für das Wort des Herrn mit *οὐ δύν. ἀκούειν* drastisch bezeichnet ist als ein Zustand des Taubseins, in welchem die Fähigkeit mangelt zu hören. Mit Unrecht wird gewöhnlich die Stelle 6, 60 verglichen *τίς δύναται αὐτοῦ ἀκούειν*, was nur einen ähnlichen Klang, aber kontextmäßig dort einen ganz anderen Sinn hat (s. z. d. St.). Natürlich ist diese starke Hervorhebung des Unvermögens der Juden nicht als Entschuldigung, sondern im Gegenteil als Beschuldigung gemeint. Ihr Zustand ist ein zum Nichtkönnen erstarrtes hartnäckiges Nichtwollen, eine geistige Taubheit gegen das Wort des Sohnes, welche entstanden ist aus dem andauernden Selbstverstopfen ihrer Ohren gegen die Stimme des Vaters, wo und wie immer diese bisher zu ihnen geredet hat (s. zu 5, 37 f.). Demgemäß bleibt auch, wie sich uns überall erwiesen hat, ihr Nichtverstehen der jeweiligen Rede Jesu, obgleich Folge ihres inneren Taubseins gegen sein Wort und insofern ein Nichtverstehenkönnen, doch immer zugleich ein Nichtverstehenwollen. Das Nichtverstehen geschieht nie ohne eine immer fortgehende Mitwirkung ihres bösen Willens, der darum nicht weniger Wille bleibt, weil er sich selbst in eine bestimmte Richtung verbohrt hat, oder vielmehr sich seine Richtung

von einer fremden Macht hat aufprägen lassen, so daß sie gebunden sind, zu wollen, was jene will.

Das ist es, was Jesus nun zum drittenmal (vgl. V. 38 u. 41) als den wahren Sachverhalt ausspricht, so zwar, daß er jetzt den wirklichen Vater der Juden ausdrücklich mit Namen nennt, und ihn zugleich eingehend kennzeichnet in seiner bösen Art, so wie sie in dem bösen Tun der Juden wieder zum Vorschein kommt. Er nennt den Vater der Juden jetzt bei Namen, wenn er sagt (44[a]): *ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ.* Er stellt damit nunmehr die positive Antithese auf zu der Rede der Juden in V. 41: *ἡμεῖς . . . ἕνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν.* Denn dem *ἡμεῖς* dort entspricht das betonte *ὑμεῖς* hier, und der dortigen Apposition *τὸν θεόν* bei *πατέρα* entspricht hier die Apposition *τοῦ διαβόλου* bei *τοῦ πατρός.* Also: „Ihr (die ihr allein Gott zum Vater haben wollt), — von dem Vater, welcher der Teufel ist, seid ihr," d. i. mit andern Worten: Der Vater, von welchem ihr her seid, ist nicht Gott, sondern der Teufel. Es ist somit keineswegs ein *ὑμῶν* hinter *τοῦ πατρός* zu ergänzen, geschweige denn, daß das Fehlen von *ὑμῶν* zu der Übersetzung nötigte: „ihr seid von dem Vater des Teufels," womit nach einigen Auslegern (z. B. Hilgenfeld u. a.) der gnostische Demiurg, der Judengott, gemeint sein soll, so daß die Juden nicht als Söhne, sondern als Brüder des Teufels bezeichnet wären. Wenn dieses Fündlein exegetischer Abenteuerlust überhaupt diskutabel wäre, so würde es sich im Kontext unserer Stelle dadurch widerlegen, daß sofort von den *ἐπιθυμίαι τοῦ πατρὸς ὑμῶν* (nicht *τοῦ ἀδελφοῦ ὑμῶν*) gesagt wird, und dann zur Kennzeichnung dieser *ἐπιθυμίαι* fortgefahren wird: *ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς κτλ.* So gewiß das letztere unbestritten vom Teufel gilt, so gewiß kann auch *ὁ πατὴρ ὑμῶν* nur der Teufel sein (s. auch unten zu den letzten Worten von V. 44). Ebensowenig kann man sagen, indem die Juden als von dem Teufel Stammende bezeichnet sind, zeige sich hier wieder

die Vorstellung von zwei ursprünglich und naturhaft verschiedenen Menschenklassen (s. dagegen schon zu 3, 21). Zwar liegt in ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ nicht nur, daß die Juden in ihrem Tun und Verhalten dem Teufel ähnlich sind — das ist erst die Folge ihrer inneren Teufelsverwandtschaft —, sondern daß sie dem Teufel entstammen. Aber nicht ihr geschöpfliches Dasein entstammt seiner Wirkung, als ob nicht Gott, sondern der Teufel ihr Schöpfer wäre, sondern ihr geistig-sittliches Sosein wie sie sind. Von dem Teufel, dem Feinde Gottes, dessen seelenvergiftendem Einfluß sie sich widerstandslos überlassen haben, stammt die widergöttliche Grundrichtung ihres inneren Lebens. Der Widersacher Gottes hat sie gemacht zu Widersachern des Göttlichen, welche, unzugänglich gegen Gottes Wort und Willen, nur darauf aus sind, den Begierden des Teufels nachzuleben. Daher in engster Verbindung mit ἐκ τ. π. τ. διαβ. ἐστ. der Zusatz: „und die Begierden eures Vaters wollt ihr tun.“ In θέλετε liegt, daß ihr Zustand innerer Gebundenheit und Abhängigkeit doch keineswegs ein Zustand der Unzurechnungsfähigkeit und Nichtverantwortlichkeit ist, sondern ein kontinuierliches schuldvolles Wollen, welches darauf gerichtet ist, ihre Teufelsbegierden zu befriedigen. τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμ. ποιεῖν bedeutet nämlich in diesem Zusammenhang nicht: die Begierden eures Vaters befriedigen, indem ihr das tut, was er von euch getan zu sehn begierig ist, sondern: Die Begierden, welche eurem Vater eigentümlich und von ihm in euch entzündet sind, diese eure Teufelsbegierden wollt ihr in Taten umsetzen, indem ihr sie handelnd befriedigt. Dabei ist auch hier (s. oben zu V. 41 [a]) nicht gedacht an beliebige böse Begierden, durch welche ihre gesamte Lebensführung, — sondern speziell an diejenigen, durch welche ihr Verhalten gegen Jesus bestimmt ist. Letzteres war schon in V. 40 gekennzeichnet als von Mordlust und von Wahrheitshaß bestimmt.

Daß das eine wie das andere, sowohl ihre Mordlust als ihr Wahrheitshaß, teuflisch ist, und die Befriedigung dieser Leidenschaften Befriedigung von Teufelsbegierden, das wird nun noch eigens nachgewiesen, indem von dem Teufel gesagt wird (44^b), zuerst: *ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς*, und sodann: *καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἕστηκεν ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ*. Zuerst ist ihm das Prädikat *ἀνθρωποκτόνος* zugesprochen als von jeher ihn kennzeichnende Eigenschaft; denn da es nicht heißt *ἐν ἀρχῇ*, sondern *ἀπ' ἀρχῆς*, so ist nicht nur gesagt, daß er sich einstmals im Anfang der Menschheitsgeschichte menschenmörderisch betätigt habe, sondern die These, daß Menschen zu morden des Teufels Art und Lust sei, ist in Anlehnung an die Erzählung der Genesis so ausgedrückt und zugleich belegt, er sei immer menschenmörderisch gewesen schon von Anfang an, nämlich so lange die Menschheitsgeschichte überhaupt von ihm weiß. Anders, aber ähnlich ist die Stelle 1. Joh. 3, 8: *ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει*. Dann kann aber die hier zugrunde liegende geschichtliche Erinnerung nicht die Ermordung Abels sein (z. B. Lücke, de Wette), da diese Mordtat in der Erzählung der Genesis mit keinem Worte auf besondere Anstiftung des Teufels zurückgeführt wird. Auch die Stelle 1. Joh. 3, 12, auf welche diese Auffassung sich stützt, sagt nichts davon, daß der Teufel gerade diese Mordtat besonders angestiftet, sondern, was etwas wesentlich anderes ist, daß Kain als Teufelskind, das er war, seinen Bruder hingeschlachtet habe (*Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ*). Dazu kommt, daß zu der angenommenen Beziehung auf die Ermordung Abels auch das *ἀπ' ἀρχῆς* nicht paßt, denn die Anstiftung dieser Mordtat würde doch erst eine spätere, nicht aber die erste Betätigung des Teufels in der Menschheitsgeschichte gewesen sein, auf welche *ἀπ' ἀρχῆς* zurückweist. Diese erste Betätigung, von welcher die Schrift ausdrücklich und ausführlich erzählt, geschah im Paradiese. Denn die Schlange des Paradieses war nach feststehender, sowohl

jüdischer wie urchristlicher Anschauung, Organ für das persönliche Handeln und Reden des Teufels (Offb. 12, 9; 20, 2: „die alte Schlange"). In der Tat war schon dieses erste Auftreten des Teufels unter der Gestalt der Schlange im Paradiese und sein damaliges erstes Eingreifen in die Menschheitsgeschichte ein menschenmörderisches, nicht nur dem Erfolge, sondern auch der Absicht nach, also im eigentlichen Sinne. Denn kaum hatte Gott dem Menschen gesagt: „Wann du davon (von dem verbotenen Baume) issest, wirst du sterben," da war schon der Teufel bei der Hand, um dem Menschen durch die verbotene Frucht den Tod zu geben (1. Mos. 2, 16 f.; 3, 1—6, vgl. auch Weish. 2, 24). So hat er schon von Anfang an sich als ἀνθρωποκτόνος erwiesen, hat sich gegen die Menschheit von jeher auf den Standpunkt des Vernichtungskampfes gestellt, welchen er seitdem fortführt bis jetzt (vgl. 1. Mos. 3, 16); daher die Juden, wenn sie Jesus, den Menschheitssohn, zu töten suchen, im eminenten Sinne sich erzeigen als die menschenmörderischen Söhne ihres von jeher menschenmörderischen Vaters. Und wie in seinem mörderischen Menschenhaß, so ist er auch in seiner grundsätzlichen Feindschaft gegen die Wahrheit das Urbild der wahrheitsfeindlichen Juden: „**und was die Wahrheit betrifft** (ἐν τῇ ἀληθείᾳ betont vorangestellt), **so steht er** (deshalb) **nicht in ihr, weil nicht vorhanden ist Wahrheit in ihm."** οὐκ ἕστηκεν ist mit den besten Zeugen (ℵ BDL u. a.) zu lesen, und nicht wie die Schreibart später korrigiert worden ist, οὐχ ἕστηκεν, aber auch nicht (mit Westcott) οὐκ ἔστηκεν als Imperfektum von στήκω. Denn dieses Imperf. ist sonst nicht nachweisbar, wohl aber ist nachweisbar eine gelegentliche Unregelmäßigkeit im Gebrauch von οὐκ oder οὐχ vor Aspiraten und Nichtaspiraten, vgl. z. B. Apg. 2, 7 (ℵ DE), Gal. 2, 14 (A ℵ C), 2. Kor. 7, 2 (ℵ CD) und Winer 5, 1, d, 14. Dann will aber die durchgängig präsentische Bedeutung von ἕστηκα auch hier gewahrt sein, es darf also nicht präteritisch übersetzt werden: „er hat nicht standgehalten in (ist

abgefallen von) der Wahrheit" (Augustin, Luther). ἕστηκα mit der Präp. ἐν heißt: stehen an einem Ort oder in einem Raum, dann tropisch: seinen geistigen Standort haben innerhalb eines bestimmten Bereiches. Dabei kann der Ton auf dem Moment des Ständigen, Dauernden liegen: dauernd darin stehen als in einem bleibenden Besitzstand (Röm. 5, 2 ἐν τῇ χάριτι, 1. Kor. 15, 2 ἐν τῷ εὐαγγελίῳ), oder, was davon noch zu unterscheiden ist, auf dem ethischen Moment der Beständigkeit: fest darin stehen, im Gegensatz zum Abfallen und Herausfallen (2. Kor. 1, 24 τῇ πίστει ἑστήκατε „hinsichtlich des Glaubens, darin steht ihr fest"); oder aber es kann allgemein heißen: seine Stellung innerhalb, nicht außerhalb des betreffenden Bereiches haben. An unserer Stelle ist weder das erste noch das zweite anwendbar, denn von dem Teufel kann es weder heißen: er steht nicht dauernd (sondern nur vorübergehend) in der Wahrheit, noch auch: er steht nicht fest (sondern wankend) in der Wahrheit, wenn man nicht die ganz unbiblische Idee eines immer fortgehenden Falles des Teufels einführen will (de Wette). So bleibt nur das letzte, was ohnehin das einfachste ist: Er hat seinen Standort nicht in, sondern außerhalb der göttlichen Wahrheit (ἀλήθεια hier objektiv wie V. 32), er steht nicht in ihr als ihr Anhänger und Bekenner, sondern außerhalb ihres Bereiches als ihr Leugner und Gegner. Daß es so ist, bedarf keines Beweises oder Beleges, denn diese verneinende Stellung außerhalb der Wahrheit ist nur seine bekannte Widersacherstellung gegen Gott und das Göttliche, vermöge deren er der Teufel ist. Das, was Jesus hier hervorheben will, ist auch gar nicht diese bekannte Stellung des Teufels an sich, sondern ihre innere Ursache. Der Nachdruck der Aussage liegt erst auf der folgenden Grundangabe: ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. Dem διάβολος οὐκ ἐν τῇ ἀληθείᾳ entspricht als ursächliche Grundlage das οὐκ ἀλήθεια ἐν τῷ διαβόλῳ. Deshalb steht der Teufel nicht in der Wahrheit, weil Wahrheit nicht ist in dem Teufel. Nichts von Wahrheit (ἀλήθεια ohne Artikel hier im umfassendsten

Sinne) ist in ihm, weder Wahrheit des Seins noch Wahrhaftigkeit der Gesinnung, sondern nur die Unwahrheit eines trügerischen Scheindaseins in falscher Selbstbehauptung, und demgemäß nur Unwahrhaftigkeit des gesamten Strebens, Tuns und Verhaltens.

Eben dies wird dann (44[c]) noch näher ausgeführt, so zwar, daß mit ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος die nähere Ausführung anknüpft an das bekannte Lüge-Reden des Teufels. Wo immer der Teufel redend auftritt (Hiob 1 u. 2; Matth. 4, 1—11), redet er lügnerisch, insbesondere aber hat er frech und direkt die Lüge geredet gleich bei seinem ersten Eingreifen in die Menschengeschichte (1. Mos. 3, 1—6), auf welches eben schon zurückgewiesen war (V. 44[b]). Die noch fortwirkende Erinnerung an dieses erstmalige, ihn für immer kennzeichnende Auftreten des Teufels ist es, welche den Anlaß gibt zu der Wendung: „Wenn er die Lüge redet, so redet er ἐκ τῶν ἰδίων," d. h. er redet die Lüge nicht, weil er dazu bestimmt würde durch irgend etwas außerhalb seiner selbst Liegendes, durch eine fremde Macht, die ihm das Lügen eingibt, oder durch äußere Umstände, die ihn zum Lügen verleiten, sondern er schöpft die Lüge, welche er redet, aus seinem eigenen, in lügnerischer Selbstbehauptung aufgehendem Wesen, — „weil er Lügner ist," innerlich Lügner, ganz abgesehen von und schon vor seinen jeweiligen Lügenreden, „und" — so wird zur Verstärkung des Prädikates ψεύστης noch hinzugefügt — „(weil er ist) ὁ πατὴρ αὐτοῦ." Denn ein zweites Prädikat wollen diese Worte sein, und nicht ein zweites Subjekt, als ob es hieße ὅτι ψεύστης ἐστὶν αὐτὸς καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ, womit hier der Vater des Teufels (s. oben zu den Anfangsworten von V. 44) wieder zum Vorschein käme. Welche sonderbare Logik wäre das auch, wenn der Satz, daß der Teufel die Lüge aus seinem Eigenen redet, darauf gestützt würde, daß nicht nur er, sondern auch schon sein Vater Lügner ist, worin doch läge, daß das Lügen des Teufels letzthin nicht aus seiner eigenen, sondern schon aus der Natur seines Vaters stammt. Freilich entsteht

nun bei der allein möglichen prädikativen Fassung von ὁ πατὴρ αὐτοῦ die Frage, worauf dieses αὐτοῦ zu beziehen ist. Die Beziehung, welche jedermann zuerst versucht, ist die auf das unmittelbar voranstehende ψεύστης: „weil er Lügner ist und dessen (Lügners) Vater.“ Diejenigen Ausleger, welche mit dieser nächsten Beziehung nicht auskommen zu können meinen, greifen darüber hinaus und zurück bis auf das erste Glied des vorangegangenen Satzes ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος: „weil er Lügner ist, und ihr (der Lüge) Vater.“ Aber diese entfernte Rückbeziehung ist nicht nur an sich hart, sondern hat auch gegen sich, daß der Begriff der Vaterschaft, welcher der Hauptbegriff des ganzen Abschnittes ist, bisher durchweg als Verhältnis von Person zu Person gedacht war. Sollte er hier mit einemmal auf ein sachliches Objekt bezogen werden, so mußte dieses ausdrücklich und unzweideutig genannt werden, es hätte durchaus heißen müssen καὶ ὁ πατὴρ τοῦ ψεύδους. Dagegen ist bei der nächstliegenden Beziehung auf ψεύστης wohl zu verstehen, wie diese ungewöhnliche Wiederaufnahme einer prädikativen Bestimmung mit ὁ πατ. αὐτοῦ statt ὁ πατ. τοῦ ψεύστου oder τῶν ψευστῶν zustande gekommen ist. Durch die Rückbeziehung des zweiten Prädikates auf das erste mit dem Pronomen αὐτοῦ wird das zweite mit dem ersten in der Art eng verbunden, daß es nicht in Selbständigkeit für sich, sondern nur als steigernde Bestätigung des ersten auftritt. Die Lüge reden ist für den Teufel ἐκ τῶν ἰδίων reden, weil er Lügner, und wo sich darin seinesgleichen findet, der Vater davon ist, — also nicht nur selbst lügenhaft, sondern der Eine Lügnersvater, von welchem seinesgleichen ihre lügenhafte Art empfangen haben. In dem Grade gilt, daß „nicht vorhanden ist Wahrheit in ihm“, und daß (s. oben) lediglich seine eigene Lügennatur, die als solche sich gegen das wesenhaft Wahre auflehnt, die Ursache ist für seine gegnerische Stellung außerhalb der göttlichen Wahrheit.

Daß Menschenmordlust, und besonders auch, daß Wahrheitshaß Teufelsbegierden sind, ist damit gezeigt. Wie sehr aber die Stellung zu Jesus, welche die Juden einnehmen, von demselben teuflischen, weil grundsätzlichen Wahrheitshaß diktiert ist, das zeigt nun Jesus noch weiter eigens auf in V. 45 f. Er klagt sie direkt an (45): *ἐγὼ δὲ ὅτι τὴν ἀλήθειαν λέγω, οὐ πιστεύετέ μοι.* Stark betont steht *ἐγὼ δέ* dem Satze mit *ὅτι*, welchem es angehört, voraus: „*Weil aber* Ich (ich meinesteils, anders wie der Teufel, welcher als Lügner die Lüge redet) die **Wahrheit** (*τὴν ἀλ.* hier im Gegensatz zu *τὸ ψεῦδος*: das, was Wahrheit ist) *aussprechε*, (eben deshalb) *glaubt ihr mir* nicht.“ Ihre ungläubige Stellung zu Jesus hat ihren Grund nicht etwa darin, daß sie sein Wort als unwahr beurteilen, sondern umgekehrt gerade darin, daß er ihnen entgegentritt als Mann der Wahrheit, der die Wahrheit rückhaltlos heraussagt.

Behufs Bestätigung dieser vernichtenden Anklage folgt (46[a]) die Frage: *τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας;* Das bedeutet aber nicht, obgleich es fast immer so verstanden wird, eine herausfordernde Frage des Sinnes: Wer unter euch ist imstande, mich zu überführen, daß ich jemals eine Sünde getan hätte? Eine solche Herausforderung wäre im Munde Jesu nur denkbar, wenn gerade jetzt eine besondere Veranlassung dazu vorgelegen, ein spezieller Angriff auf seinen sittlichen Charakter gemacht worden wäre, was hier nicht zutrifft. Nur als Hülfsmittel der Argumentation kann eine solche Herausforderung um so weniger plötzlich hingeworfen sein, da das, was nach dem gewöhnlichen Verständnis damit erwiesen werden soll, daraus gar nicht folgen würde. Denn daraus, daß niemand von den Anwesenden imstande wäre, dem Herausforderer eine bestimmte Versündigung nachzuweisen, würde doch nur folgen, daß sein Ruf unbefleckt, nicht aber, daß er sündlos wäre in dem absoluten Sinne, welcher die bloße Möglichkeit auch nur eines unwahren Wortes in seinem Munde ausschlösse. Die Frage ist nicht herausfordernd, sondern

nur rhetorisch verneinend (vgl. auch Hofmann, Schr.-Bew. II, 1, S. 33): „Wer von euch (d. i. niemand von euch) straft mich (so hier ἐλέγχει, s. unten) wegen Sünde?“ Jesus stellt nur die Tatsache fest, daß von den anwesenden Juden, obgleich sie seiner Rede keinen Glauben schenken, doch niemand Anstalt macht, den Redenden wegen Sünde, d. i. kontextmäßig: wegen sündigen Redens zu bezichtigen, wie sie doch tun würden und müßten, wenn sie nicht von seiner Rede den Gewisseneindruck hätten, daß er recht redet. Ob ἐλέγχειν τινὰ περί τινος heißt: jemand beweiskräftig überführen wegen einer Sache (s. z. B. Joh. 16, 8), oder: jemand strafend bezichtigen um eine Sache (vgl. z. B. Luk. 3, 19; Matth. 18, 15), kann nur der jedesmalige Zusammenhang ergeben. Hier ist das letztere der Fall. Und daß ἁμαρτία ebensowohl in Anwendung auf sündhaftes Reden stehen kann, wie auf irgend welches anderes sündhaftes Verhalten, bedarf keines Beweises, weil es sich von selbst versteht. Sachlich vergleicht sich das Wort Jesu an den Knecht des Hohenpriesters Hannas, Kap. 18, 23: εἰ κακῶς ἐλάλησα, μαρτύρησον περὶ τοῦ κακοῦ, wo der Nachsatz ohne Änderung des Sinnes auch lauten könnte: ἔλεγχέ με περὶ τῆς ἁμαρτίας. Wenn also, auf Grund der Frage τίς ἐξ ὑμ. ἐλέγχει κτλ. Jesus fortfährt (46[b]): εἰ ἀλήθειαν λέγω κτλ., so macht er damit seinen Gegnern nicht die Unterstellung, daß sie durch schweigende Hinnahme jener (herausfordernden) Frage seine vollkommene Sündlosigkeit anerkannt hätten, und daß von dieser allgemeinen Voraussetzung aus ihnen speziell auch die Wahrhaftigkeit seines Redens feststehen müsse, — während sie doch jene allgemeine Voraussetzung weder tatsächlich zugestanden haben, noch auch, wie ihr Schmähen in V. 49 beweist, es getan haben würden, wenn sie dazu aufgefordert worden wären. Jesus hat vielmehr nur die Tatsache, daß keiner seiner anwesenden Gegner ihn straft wegen sündigen Redens, konstatiert als ein Zeugnis ihres eigenen Gewissens dafür, daß er nicht unrecht, sondern recht, und also wahr redet. Deshalb

kann er neben jene erste Frage τίς ἐξ ὑμ. κτλ. sofort die zweite stellen: „**Wenn ich** (wie euer eigenes Gewissen euch bezeugt) **Wahrheit sage, aus welchem Grunde schenkt ihr** (ὑμεῖς) **mir keinen Glauben?**" Das ὑμεῖς vor οὐ πιστεύετε ist nicht zu übersehen. Zwar bedeutet es nicht: Ihr, die ihr für die Wahrheit zu kämpfen vorgebt (z. B. Schanz), worauf in diesem Kontext nichts führt. Aber es betont, daß sie ihrerseits etwas nicht tun, was sonst jedermann tut, nämlich einer als wahr empfundenen Rede glauben. Daß sie ihrerseits das nicht tun, dafür gibt es nur Eine Erklärung, daß es nämlich wirklich so ist, wie Jesus in V. 45 vorweg ihnen schuld gegeben hat: Sie glauben in teuflischem Wahrheitshaß Jesus eben deshalb nicht, weil er die Wahrheit sagt.

Einer besonderen Antwort bedarf somit die Frage διὰ τί ὑμεῖς οὐ πιστεύετέ μοι nicht mehr, da sie nur dazu dient, bestätigend zurückzuweisen auf die in V. 45 schon vorweg festgestellte Ursache des Unglaubens der Juden gegen Jesus. Gleichwohl sieht das, was in V. 47 noch folgt, aus wie eine Antwort auf die eben aufgeworfene Frage. Denn dem διὰ τί in V. 46 scheint das διὰ τοῦτο . . . ὅτι in V. 47[b] zu entsprechen. Aber wenn es sich wirklich so verhält (s. unten), so folgt daraus nicht, daß jene Frage auf diese Antwort gezielt hat (gegen Hofmann a. a. O.), sondern nur, daß Jesus die in V. 45 schon vorweg gegebene Antwort nunmehr, auf Grund neuer Motivierung, noch nach einer andern Seite vervollständigt. Als motivierende Vorbereitung dieser Vervollständigung tritt voran der allgemeine Satz (47[a]): ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει. Von der Teufelsverwandtschaft, welche er in V. 44—46 den Juden zugesprochen hat, kommt Jesus nun wieder zurück auf die Gottesverwandtschaft, welche er schon in V. 42 f. ihnen abgesprochen hat. Er stellt in dieser Hinsicht als allgemeine Regel fest: „**Wer von Gott ist,**" d. i. wer wirklich Gott zum Vater hat, indem die Grundrichtung seines inneren Lebens und Strebens

eine gottgewollte, gottgeweckte und darum gottverwandte ist, „der gibt den Worten Gottes (wann und wo solche an ihn gelangen) williges Gehör (ἀκούειν hier wie 5, 24. 25 in dem Sinne, welcher das Glauben und Gehorchen einschließt).“ Wo das erste zutrifft, da kann das zweite nicht fehlen, weil es nicht möglich ist, daß göttlicher Sinn sich verschließt gegen göttliches Wort. Die Regel gilt schlechthin allgemein, sowohl von denen, welche im engeren Sinne ἐκ τοῦ θεοῦ γεγεννημένοι sind (1. Joh. 3, 9 u. a., s. auch Joh. 3, 5. 8), als auch von denen, welche im weiteren Sinne ἐκ τοῦ θεοῦ sind kraft ihres Gott suchenden, für die Wahrheit empfänglichen Sinnes, welchen sie der vorbereitenden Geistwirkung Gottes auf ihr Inneres verdanken (s. zu 3, 21 und vgl. 6, 37. 44. 65). Hier ist aber, im Unterschied von der ähnlichen Stelle 1. Joh. 4, 6, nur an die letzteren gedacht, da die Regel hier aufgestellt ist behufs unmittelbarer Anwendung auf das verschiedene Verhalten seiner damaligen Hörer zu Jesus. Bei dieser Anwendung ergibt sich nämlich hinsichtlich der nicht hörenden Juden (47[b]): διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ. Das διὰ τοῦτο weist entweder schon voraus auf das folgende ὅτι: „Aus dem Grunde hört ihr nicht, weil usw.“ Dann wären die allgemeine Regel und deren Anwendung unverbunden nebeneinander gestellt. Oder διὰ τοῦτο bezieht sich allgemein zurück auf die eben aufgestellte Regel, und der Satz mit ὅτι bringt dazu die nachträgliche Erläuterung: „Deshalb (aus dem mit dieser Regel gegebenen Grunde) gebt ihr (ὑμεῖς im Gegensatz zu dem ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ) kein Gehör (scil. den Worten Gottes, welche ich zu euch rede), weil (nämlich) ihr nicht seid von Gott.“ Die erstere Fassung könnte noch nachdrücklicher erscheinen. Aber die Analogie von 5, 16. 18; 10, 17; 12, 18. 39; 1. Joh. 3, 1 (διὰ τοῦτο rückwärts bezogen mit folgender Erläuterung durch ὅτι κτλ.) entscheidet für die zweite. In der Form des Anwendungssatzes wirkt die Frage διὰ τί ὑμ. οὐ πιστεύετέ μοι noch nach, so daß V. 47[b] aller-

dings (s. oben) als eine zweite, zusätzliche Antwort auf diese Frage auftritt. Denn Jesus ist es, welcher den Juden τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ sagt, die Aussagen οὐ πιστεύετέ μοι dort, und οὐκ ἀκούετε (scil. τὰ ῥήματα τ. θ.) hier sind also sachlich gleichbedeutend, und die abschließende Feststellung geht dahin: Derselbe Unglaube gegen das Wort Jesu, in welchem sich ihr teuflischer Wahrheitshaß erzeigt, beweist zugleich, daß sie, im Gegensatz zu ihrer Behauptung πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν, mit nichten aus Gott sind.

Die Juden antworten in hochgesteigerter Erregung. Schmähworte, welche sie unter sich von Jesus gebrauchten, werfen sie ihm jetzt ins Gesicht (48): „Sagen wir nicht recht, daß du ein Samariter bist und einen Dämon hast (an Besessenheit leidest)?" Die zweite Schmähung ist so wenig wie die erste eigentlich gemeint. Einen Samariter nennen sie Jesus, weil er, obgleich Jude, ebenso ketzerisch rede wie ein Samariter, und einen Besessenen, weil er, obgleich bei gesunden Sinnen, ebenso von einem bösen Geist getrieben rede wie ein Dämonischer.

Auf die Reden Jesu beziehen sich diese Schmähungen, und auf seine Reden bezieht sich auch, was er antwortet (49): ἐγὼ δαιμόνιον οὐκ ἔχω, ἀλλὰ τιμῶ τὸν πατέρα μου, καὶ ὑμεῖς ἀτιμάζετέ με. Der Ton liegt nicht auf dem ersten, verneinenden Satze, welcher durch das Folgende nur begründet würde, als ob es hieße: δαιμόνιον οὐκ ἔχω, τιμῶ γὰρ τ. πατ. μ. In diesem Falle müßte man fragen, weshalb denn Jesus nur die zweite Beschimpfung δαιμ. ἔχεις widerlegt, während er die erste Σαμ. εἶ σύ stillschweigend durchgehen läßt. Aber das an der Spitze stehende ἐγώ weist bereits voraus auf die beabsichtigte positive Aussage als die Hauptaussage; denn ἐγώ gehört zu τιμῶ τ. πατ. μ., wie der Gegensatz καὶ ὑμεῖς ἀτιμ. μ. beweist. Die Verneinung δαιμ. οὐκ ἔχω tritt also hinter ἐγώ nur zwischenein als Übergang zu der Aufdeckung des Gegensatzes, welcher zwischen seinem und ihrem Reden besteht.

Jesus sagt: „Ich (ich meinesteils) statt einen Dämon zu haben (der mich in meinem Reden treibt), ehre vielmehr (mit allem, was ich rede) meinen Vater, und ihr (ihr dagegen) verunehret mich.“ ἀτιμάζετε hat den Ton: Schmähreden sind es, die ihr gegen mich führt. Nicht also das zweite Schmähwort δαιμ. ἔχεις für sich allein, sondern der allgemeine Umstand, daß die Juden Schmähreden gegen ihn ausstoßen, bestimmt Jesus, sein eigenes Reden dahin zu kennzeichnen, daß es nicht ein Schmähen der Gegner, sondern ein τιμᾶν τὸν πατέρα ist. Ihm geht es, auch wenn er so scharf polemisch redet, wie er eben getan hat, nur um die Ehre seines Vaters, die er zu wahren hat, während sie ihn nur schmähen wollen. Mögen sie es tun, Jesus verzichtet auf Gegenwehr (50[a]): „Ich aber (der von euch Geschmähte), nicht suche ich meinen Ruhm,“ d. h. kontextmäßig, er geht nicht darauf aus, gegen die Schmähreden, die ihn treffen, seinen Ruhm zu behaupten. Er kann auch getrost darauf verzichten, denn (50[b]): „es ist (schon) vorhanden (vgl. 5, 45) der, welcher (ihn, scil. meinen Ruhm) sucht und Recht spricht (κρίνων),“ scil. zwischen mir und denen, die mich schmähen. So gewiß Jesus seinen Vater ehrt, so gewiß wird sein Vater ihn wieder ehren, und seinen Ruhm und sein Recht an den Tag bringen gegen seine Verleumder. Weil aber die Schmähung der Juden seiner Rede galt (s. oben), darum weist Jesus mit feierlicher Versicherung hinaus auf die über alles große und glänzende Rechtfertigung, welche speziell seinem Worte durch des Vaters Macht und Wirkung zuteil werden wird (51): „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn einer mein Wort (betonte Voranstellung des Objektes: Dieses mein Wort, welches ihr schmähet als Rede eines Samariters und eines Dämonischen) halten wird (τηρήσῃ, s. unten), den Tod (wiederum betonte Voranstellung des Objektes) wird er gewiß nicht sehen in Ewigkeit.“ In dem Begriff τηρεῖν τὸν λόγον (oder ein ähnliches Objekt) verbindet sich mit dem Moment des Behaltens

durch treue Erinnerung und gläubiges bei sich Erwägen und Bewegen (s. z. B. Luk. 2, 19. 51; Offb. 1, 3; 3, 3; 22, 7. 9) hier wie oft auch das Moment des ständigen Haltens durch andauernde tätige Befolgung. Der Nachdruck liegt aber hier nicht sowohl auf der Forderung des τηρεῖν, als vielmehr auf der nur an diese Eine Bedingung geknüpften Machtwirkung des Wortes Jesu: Wer sich nur, indem er das Wort Jesu hält, dessen Wirkung dauernd unterstellt, an dem wird dieses jetzt verachtete und geschmähte Wort Jesu zu den höchsten Ehren kommen, indem es an ihm sich erzeigt als rettende Gotteskraft, vor welcher selbst der Tod, die stärkste und schrecklichste Macht der Finsternis, zunichte wird. Durch Halten des Wortes Jesu wird er für immer von sich fern halten den Tod, so daß er ihn in Ewigkeit nicht zu sehen, d. h. nicht zu erfahren bekommt (s. gleich in V. 52 für θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ: οὐ μὴ γεύσηται θανάτου.). Denn nachdem er durch die Leben schaffende Kraft des Wortes Jesu aus der bisherigen Todverfallenheit übergetreten ist in den Stand des Lebens (s. 5, 24), wird auch sein Sterben ihm nicht mehr Tod sein (s. 6, 50), sondern nur Durchgang von einer Lebensstufe zur andern. Da aber diese feierliche Versicherung hier nicht in erster Linie den Jüngern, sondern den Juden gilt, so klingt von selbst der Gegensatz mit: Wenn einer mein Wort verwirft, der „wird das Leben nicht sehen" (3, 36), sondern im Tode bleiben. Daß das Wort Jesu, je nachdem es gehalten oder verachtet wird, für ewig vom Tode rettet, oder dem Tode überantwortet, das ist die denkbar wirksamste Rechtfertigung, welche seinem Worte von dem Vater angedeihen kann und angedeihen wird.

Die Juden aber, statt unter dem Eindruck dieser feierlichen Versicherung ihre Schmähungen zu bereuen, greifen gerade diese letzte Versicherung auf, um in immer steigendem Trotze sich daraus eine Rechtfertigung ihrer Schmähung zu machen. Jetzt, sagen sie (52), hätten sie ganz deutlich erkannt, daß Jesus wirklich unter

dem Einfluß eines Dämonen rede. Wie könnte er sonst denen, die sein Wort halten, in Aussicht stellen, was selbst Abraham und den Propheten nicht zuteil geworden ist. Indem er (53) seinem Worte solche Macht über den Tod zuschreibe, mache er aus sich etwas Größeres, als Abraham und die Propheten waren, welche tatsächlich dem Tode erlegen sind. Ob die Juden die Versicherung des Herrn θάν. οὐ μὴ θεωρήσῃ recht verstanden, oder sie, wie gewöhnlich gesagt wird, auf ein Versprechen leiblichen Nichtsterbens mißdeutet haben, das wird aus ihrer Gegenrede nicht ersichtlich. Daß sie den Ausdruck Jesu „den Tod nicht sehen" bei ihrem Zitate ändern in „den Tod nicht schmecken", spräche eher für die richtige als für die falsche Auffassung, da das, was Jesus meint, die bittere Erfahrung des Todes als Verderbensmacht, in dem Bilde des Schmeckens sich noch deutlicher ausdrückt als in dem Bilde des Sehens. Aber sie bemühen sich gar nicht um das Verstehen, sondern sie ziehen aus dem Worte, so wie es lautet, eine Schlußfolgerung, zu welcher der Wortlaut unter allen Umständen berechtigt, nicht nur bei der falschen, sondern ebenso auch bei der richtigen Auffassung des Sinnes. Denn Abraham und die Propheten haben allerdings, als sie starben, den Tod geschmeckt in dem Sinne, in welchem die das Wort Jesu Haltenden ihn nicht mehr schmecken sollen; und die letzteren werden allerdings, wenn ihr zeitliches Leben erlischt, nicht sterben (6, 50), so wie Abraham und die Propheten gestorben sind, der Macht des Todes erliegend und dem Reiche des Todes anheimfallend. Der Fehler der Juden ist hier nicht ein Verdrehen der Worte Jesu, sondern ein unverhülltes sich Verstocken gegen ihre Wahrheit, genau so wie Jesus es in V. 45 ihnen schuld gegeben hat: Weil er die Wahrheit redet, deshalb glauben sie ihm nicht. Statt unter dem Eindruck der Wahrheit sich in Furcht und Zittern zu fragen: Wer ist dieser, daß er redet als Machthaber über den Tod? machen sie in verstocktem Trotze ihm aus der Wahrheit eine lästerliche Selbstüberhebung (53c): „Wen machst du aus dir selbst?"

Demgemäß ist Jesus auch weit entfernt, die Schlußfolgerung der Juden, daß er, wenn seine Worte gelten sollen, größer sein müsse als Abraham, in der Sache zurückzuweisen. So wenig er der Frage der Samariterin in 4, 12 widersprochen hat: μὴ σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ;, sie vielmehr in 4, 13 mittelbar bejaht hat, so wenig widerspricht er hier der gleichlautenden Frage der Juden in betreff Abrahams; er bejaht sie vielmehr da, wo er auf Abraham zurückkommt (V. 56 u. 58), in der kräftigsten Weise und erkennt damit die Schlußfolgerung der Juden als zutreffend an. Was Jesus nachdrücklich ablehnt, ist nur die Beschuldigung, daß er Selbstverherrlichung treibe (54[a]): „*Wenn Ich mich selbst* (ἐγὼ . . . ἐμαυτόν: ich von mir aus mich selbst) *verherrliche, so ist meine Herrlichkeit nichts.*“ δοξάζειν ἑαυτόν heißt hier nicht nur „sich selbst rühmen“, wozu der folgende Gegensatz ἔστιν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με nicht paßt, sondern nach durchgängigem johanneischem Gebrauch von δοξάζειν (s. auch zu 11, 4) „sich selbst verherrlichen, Herrlichkeit verschaffen oder mehren“. Gedacht ist an einen Versuch, in selbstischer Eigenmacht einen Glanz von Größe um sich her zu verbreiten. Eine Herrlichkeit Jesu, welche nur auf einem solchen Versuche der Eigenmacht beruhte, wäre nichts, d. h. sie wäre nur eine wesenlose Fiktion. Aber: „*es ist der Vater, von welchem meine Verherrlichung ausgeht.*“ Denn so ist das Präsens ὁ δοξάζων με gemeint, daß es alle Verherrlichung umfaßt, die an Jesus geschieht, sowohl die jetzt schon zu Tage tretende in den Werken Gottes, die durch seine Hand geschehen (vgl. z. B. 5, 36; 10, 25; 11, 4), als auch, wovon in V. 51 die Rede war, die ihm künftig bevorstehende (3, 14 f.; 5, 21—23; 17, 5 u. a.). Sein Vater ist es, welcher jetzt und immer durch wirksame Verherrlichung Jesus zur Seite steht gegen die Schmähungen seiner Feinde.

Freilich, die Juden werden das nicht Wort haben wollen, sie werden vielmehr den, auf welchen sich Jesus als seinen

Verherrlicher beruft, für sich in Anspruch nehmen wollen gegen Jesus. Das ist der Gedanke, welcher überführt zu der relativisch angeschlossenen Entgegenstellung einerseits des vorgeblichen, aber nur erlogenen Sonderverhältnisses der Juden zu Gott, und anderseits des wirklichen, nicht erlogenen Verhältnisses Jesu zu seinem Vater. Denn die folgenden Sätze, welche durch ein Kolon von dem Vorangegangenen zu trennen, unter sich aber nur durch Kommas zu interpungieren sind, bilden eine fortlaufende Gedankenkette, in welcher sich entgegensteht einerseits, was die Juden von ihrem Gottesverhältnis sagen, indem sie damit lügen: ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι . . ., καὶ οὐκ κτλ., — und anderseits, was Jesus von seinem Gottesverhältnis sagt, weil er nicht lügen kann: ἐγὼ δὲ οἶδα . . ., κἂν εἴπω ὅτι οὐκ κτλ. In ersterer Hinsicht heißt es (54[b]): „von welchem ihr (ὑμεῖς) wohl sagt (auch λέγετε hat Ton), er sei euer Gott, und (55[a]) habt ihn doch (wodurch euer Sagen zur Lüge wird) nicht erkannt," scil. so wie ihr ihn hättet erkennen können und sollen in dem euch gegebenen alttestamentlichen Gotteswort (vgl. 7, 28; 5, 38). Wie dürfen sie von Gott sagen „unser Gott", während sie seiner Erkenntnis von jeher sich schuldvoll verschlossen haben, und so durch eigene Schuld ihm innerlich fern und fremd sind. „Ich aber," so stellt nun Jesus sein wirkliches Gottesverhältnis ihrem erlogenen entgegen, „ich kenne ihn usw." οἶδα αὐτόν, sagt er von sich, nicht ἔγνωκα αὐτόν, weil sein Kennen Gottes, einzigartig wie es ist, nicht erst Ergebnis seiner menschlichen Erkenntnistätigkeit ist, sondern ständige innere Anschauung, die als Mitgift seinem himmlischen Vordasein bei Gott entstammt. Und bei ihm ist das kein leeres Sagen und anmaßliches sich selbst Berühmen, vielmehr steht es so (55[b]): „und wenn ich sagte, ich kenne ihn nicht, so würde ich gerade wie ihr (ὅμοιος ὑμῖν, nur im umgekehrten Sinne) zum Lügner werden" — er würde damit, so wie sie es tun, das Gegenteil seines wirklichen Gottesverhältnisses lügnerisch behaupten —,

„aber (55[c], statt daß meine Behauptung lügnerisch wäre wie die eure) ich **kenne ihn, und** sein **Wort** (das Objekt betont vorangestellt: das Wort Gottes, mit dessen Verkündigung ich betraut bin) **bewahre ich.**" Dieses τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ (s. oben zu V. 51) hat bei Jesus einen besonderen Sinn. Gemäß seinem einzigartigen Verhältnis zu Gott als der schlechthinige Kenner Gottes und seinem damit gegebenen Beruf an der Welt drückt es bei ihm aus, daß sein irdisches Leben, Lehren und Wirken darin aufgeht, das ihm übertragene Wort Gottes an die Welt als dessen Verkündiger in seiner ganzen Reinheit und Fülle zu bewahren.

Von seinem Vater im Himmel, welchen die Juden ihren Gott nennen, während er Jesus verherrlicht, kommt dann Jesus zurück (56) auf Abraham, den die Juden mit Stolz ihren Ahnherrn nennen — das liegt in Ἀβρ. ὁ πατὴρ ὑμῶν —, um auch ihn als Zeugen anzurufen dafür, daß es nicht Selbstüberhebung ist, wenn er, Jesus, von sich spricht wie von einem Größeren als Abraham: **„Abraham euer Vater frohlockte, daß er meinen Tag sehen sollte, und sah und freute sich."** Der Nachdruck liegt auf dem Objekt τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν, mit besonderer Betonung von ἐμήν. Vorausgesetzt ist aus der heiligen Geschichte, daß die Freude Abrahams, die sein Leben froh machte, sich um ein bestimmtes bekanntes Ereignis bewegte, welches er erst mit Frohlocken erwarten und dann mit Freude erleben durfte. Auf Grund dieser Voraussetzung geht die Versicherung Jesu dahin, daß jener bekannte Mittelpunkt des Lebens und Gegenstand der Freude Abrahams bereits sein Tag, der Tag Jesu Christi, gewesen sei. Denn auf die in der Schrift bezeugte Geschichte Abrahams müssen sich, so eng wie sie verbunden sind, gleichmäßig beide Aussagen beziehen, wie die erste von der hoffenden, so auch die zweite von der genießenden Freude. Wenn es ferner heißt ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ . . . καὶ εἶδεν, in so engem Zusammenschluß, daß hinter εἶδεν das Objekt τ. ἡμέραν

τ. ἐμήν nicht einmal mit einem αὐτήν wieder aufgenommen wird, so muß das Sehen, auf welches Abraham sich hoffend freute, identisch sein mit dem Sehen, welches ihm dann wirklich zuteil wurde, und umgekehrt das Ereignis, welches Abraham sich freute gesehen zu haben, identisch mit demjenigen, welches zu sehen er vorher gehofft hatte. Das ist aber nicht der Fall, wenn mit zahlreichen Auslegern zwar ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ verstanden wird von der frohen Erwartung Abrahams, daß er die Geburt des ihm verheißenen Abrahamsamens mit seinen Augen schauen werde, dann aber das εἶδεν καὶ ἐχάρη nicht bezogen wird auf etwas, was Abraham seiner Erwartung entsprechend wirklich erlebt hat. Der Gegenstand des zweiten Satzes εἶδεν καὶ ἐχάρη soll vielmehr sein der Tag der Geburt Jesu Christi, von welchem der vor Jahrtausenden Verstorbene jetzt im „Paradiese" irgendwie Kenntnis bekommen habe. Zweifellos im Recht ist aber diese Auffassung in der Bezeichnung des Gegenstandes der hoffenden Freude Abrahams, nur daß dann eben hierauf auch das εἶδεν καὶ ἐχάρη sich beziehen muß. Der Mittelpunkt im Leben Abrahams war die Eine große Tatsache, daß ihm durch wunderbare Wirkung Gottes in Isaak der verheißene Abrahamsame geschenkt wurde, welcher zum Segen werden sollte allen Völkern. Auf dieses Erlebnis hat er sich vorher, und über dieses Erlebnis hat er sich nachher gefreut. Dieser allgemeine Sachverhalt bleibt durchaus bestehen, auch wenn man die Vermutung als unsicher beurteilt, daß die erste Aussage ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ speziellen Bezug habe auf das 1. Mos. 17, 17 erwähnte Lachen Abrahams, welches dort als ein Lachen verwunderter Freude zu verstehen sei, und die zweite Aussage εἶδεν καὶ ἐχάρη auf die entsprechende Benennung des Sohnes der Sarah nach dessen Geburt mit dem Namen יִצְחָק (1. Mos. 21, 3 — so Hofmann, Schr.-Bew. II, 2, S. 304 f.). Die Versicherung Jesu ist also nicht eine doppelte, sondern eine einfache. Sie geht in dem Einen auf, daß die Isaaksgeburt, jenes zentrale Ereignis in der Geschichte Abrahams,

um welches sich dessen Freude vorher und nachher bewegte, bereits sein, Jesu, Tag, d. i. der Tag seiner Erscheinung gewesen sei. Das ist dann freilich eine paradoxe Versicherung, da zwischen dem Leben Abrahams und dem Tage der Erscheinung des Menschen Jesus auf Erden fast zwei Jahrtausende zwischen liegen. Die Auflösung dieser Paradoxie darf auch nicht von der Auslegung voreilig dadurch versucht werden, daß man sagt, die Geburt Isaaks sei eine typische Vorausdarstellung der Geburt Christi gewesen, und könne insofern bildlich angeschaut werden als ein erstes Frühmorgenrot, weissagend auf das zukünftige Kommen des Tages Jesu Christi. Das ist eine unerlaubte Abschwächung, welche, wie sich auch hernach in V. 58 zeigen wird (s. unten), keineswegs im Sinne dieses Herrenwortes liegt. Die Versicherung Jesu schließt vielmehr ein, daß in der wunderbaren Bewirkung jenes Ereignisses, welches zu sehen Abrahams Freude war, er, derselbe Jesus, welcher jetzt den Juden gegenübersteht, bereits persönlich selbsthandelnd war, indem das Gotteswunder der Isaaksgeburt bereits eine Selbstmanifestation des im Erscheinen begriffenen Christus gewesen sei. So hat Abraham, als er sich freute an dem Anblick des ihm geschenkten Verheißungserben, nicht nur ein vorbildliches Morgenrot des zukünftigen, sondern den wirklichen Anbruch des schon erscheinenden Tages Christi mit seinen Augen gesehen. Schon Abraham, wie er das Herz voll Freude und den Mund voll Dankes den heiß ersehnten Verheißungserben auf seinen Armen hält, steht in der heiligen Geschichte da als eine Simeonsgestalt: Herr, nun lässest du deinen Diener in Frieden fahren, denn meine Augen haben dein Heil gesehen! Und in dieser seiner Freude an dem erscheinenden Tage Jesu Christi ist schon Abraham, ihr eigener Ahnherr, ein Zeuge gegen die Juden, die sich daran ärgern, daß Jesus größer sein wolle als Abraham.

Den letzteren freilich, weil sie sich die Wahrheit nicht sagen lassen wollen, ist mit dieser Versicherung Jesu nur wieder ein

neuer und noch gesteigerter Anstoß geboten. Sie beeilen sich auch sofort, diesen neuen Anstoß aufzugreifen (57): „Du hast noch nicht fünfzig Jahre (noch kein halbes Jahrhundert an Lebenszeit gegenüber einer zeitlichen Entfernung von Jahrtausenden), und hast Abraham gesehen!“ Cod. א hat für *καὶ Ἀβρ. ἑώρακας* die isolierte Lesart *καὶ Ἀβρ. ἑώρακέν σε*, augenscheinlich in Akkommodation an das vorstehende *Ἀβραάμ . . . εἶδεν*. Aber daß Abraham die Person Jesu gesehen habe, war dort gar nicht gesagt, sondern nur, daß er seinen Tag sah und sich dessen freute. Wohl aber muß Jesus seinerseits, wenn er schon dem Abraham sein Erscheinen dokumentiert hat, so daß dieser sich daran freuen konnte, ihn in Gleichzeitigkeit gekannt zu haben. Auch diese neue Gegenrede der Juden enthält also, ebenso wie die letzte in V. 52 f., eine richtige Folgerung, sachlich durchaus zutreffend, obgleich sie etwas Unsinniges und Unmögliches damit auszusprechen vermeinen.

Diesmal nimmt Jesus die Folgerung der Juden sogar direkt und sofort an und auf. Unter Anwendung der feierlichen Bekräftigungsformel *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν* bejaht er ihre Frage *Ἀβρ. ἑώρακας;* mit dem majestätischen Ausspruch (58): *πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί.* Diese Antwort schließt nämlich ein, nicht nur daß die Aufstellung der Juden inhaltlich zutreffend, sondern auch daß sie aus dem vorhergegangenen Ausspruch Jesu über Abraham richtig gefolgert ist, daß also jenes *Ἀβρ. εἶδεν (τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν)* im Sinne Jesu allerdings seine Gleichzeitigkeit mit Abraham bedeutete. Diejenigen Ausleger, welche jene Worte des Herrn anders verstanden haben, und demgemäß die Frage der Juden *Ἀβρ. ἑώρακας;* ein grobes Mißverständnis nennen, müssen nun dem majestätischen Schlußzeugnis Jesu den Sinn aufzwingen: Ihr habt zwar, was ich von Abraham sagte, gänzlich verdreht, ich habe damit etwas ganz anderes gemeint, aber immerhin, ich akzeptiere auch diese eure Verdrehung. Das ist unmöglich. So wie hier Rede und Gegen-

rede Schlag auf Schlag einander folgen, konnte die zweite Versicherung Jesu über sein Verhältnis zu Abraham nur verstanden werden als Bekräftigung der ersten einschließlich der Konsequenz, welche die Juden daraus gezogen haben. Jesus sagt: Es ist allerdings an dem, daß, als Abraham den Tag meines Erscheinens sah, ich ihn gesehen, d. i. in Gleichzeitigkeit gekannt habe, denn „ehe Abraham wurde, bin ich". Diese Bestätigung enthält freilich nichts weniger als eine Abmilderung des Anstoßes für die Juden. Sie erfolgt im Gegenteil in Gestalt einer den Anstoß noch steigernden Überbietung. Nicht nur Gleichzeitigkeit hat stattgefunden, sondern: Noch ehe Abraham wurde, war und ist Jesus. Da nämlich γενέσθαι hier seinen Gegensatz an εἰμί hat, so heißt es hier nicht: ehe Abraham geboren wurde (s. z. B. Gal. 4, 4), sondern γίνεσθαι ist hier „werden" im Gegensatz zu „Dasein". Wie weit auch das geschichtliche Leben Abrahams zurückliegt, es hat seinen Anfang gehabt in einem Werden, und reicht über die bestimmte Zeit dieses seines Werdens rückwärts nicht hinaus. Jesus dagegen, obgleich sein irdisches Leben noch kein halbes Jahrhundert währt, hat ein ständiges, von seinen irdischen Lebensanfängen unabhängiges Persondasein, welches älter noch ist als jenes Werden Abrahams. Da aber, was hier aus Anlaß des Kontextes von Abraham gesagt ist, selbstredend auch von den andern Menschen der Urzeit, also von allen Menschen gilt, so liegt darin, daß das Persondasein Jesu dem Werden aller Menschen vorangeht. Und da das präsentische „ich bin" dem zeitlichen Werden und Gewordensein Abrahams und aller Menschen als solchem entgegensteht, so liegt dem majestätischen Ausspruch letzthin zugrunde das Bewußtsein Jesu, daß es für ihn, den ewigen Sohn Gottes, ein zeitliches Gewordensein überhaupt nicht gibt.

Der Glaube hat solchem Zeugnis gegenüber nur noch Schweigen und Anbetung. Den Juden aber, welche unter dem Einfluß des Teufels die Wahrheit haßten, weil es die Wahrheit

war, blieb solchem Zeugnis gegenüber nichts übrig als sich zu erhitzen zu fanatischer Wut gegen die vorgebliche Gotteslästerung. Daher findet dieses schärfste Streitgespräch Jesu mit den Juden hier ein gewaltsames Ende. Die Juden finden jetzt (59[a]) keine Antwort mehr als das Aufheben von Steinen gegen Jesus. Aber auch jetzt (vgl. 7, 30; 8, 20) war seine Stunde noch nicht gekommen. Ehe es noch zum Wurfe kam, hatten die Wütenden ihr Ziel aus dem Auge verloren. Jesus hatte sich, unter dem wirksamen Schutze seines Gottes und Vaters, in der Menge verborgen, und gewann unversehrt den Ausgang aus dem Tempel. Aus den letzten Worten *καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ* wird ersichtlich, daß der Schauplatz dieser Streitgespräche des achten Kapitels, obgleich sie nicht mehr in die Hüttenfestwoche selbst fielen (s. oben zu 8, 12), noch immer der Tempel war.

Vor der Heilung des Blindgeborenen: An die Jünger und an den Blinden.

(Joh. 9, 1—7.)

Tempelreden und Tempelgespräche in und nach der Hüttenfestwoche hat der Evangelist von 7, 14 an bis hierher berichtet, vgl. 7, 14. 28. 37; 8, 20. 59. Diese Tempelszenen sind hier zu Ende. Das *ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ* in 8, 59 geht nicht nur auf ein Verlassen des Tempels für heute, um morgen oder übermorgen zurückzukehren, so wie Jesus zwischen 7, 14 und 8, 59 oft im Tempel aus und ein gegangen war, ohne daß sein Hinausgehen jemals besonders angemerkt wurde; sondern *ἐξῆλθ. ἐκ τ. ἱερ.* an unserer Stelle entspricht dem *ἀνέβη Ἰησοῦς εἰς τὸ ἱερὸν καὶ ἐδίδασκεν* in 7, 14. Es besagt, daß Jesus nach dem letzten Wutausbruch der Juden sein in der Hüttenfestwoche begonnenes Lehren im Tempel nunmehr eingestellt habe. Demgemäß wird in dem nun folgenden Abschnitt 9, 1—10, 21, im bemerkenswerten Unterschied von dem vorangegangenen, der Tempel nirgends mehr genannt. Als aber bei dem nächstfolgenden Fest der Tempelweihe Jesus wieder im Tempel auftritt, da wird das in 10, 22 sofort wieder ausdrücklich und geflissentlich angemerkt.

Indessen hat Jesus, als er den Tempel für längere Zeit verließ, nicht auch die Stadt Jerusalem verlassen. In der Stadt und ihrer nächsten Umgebung hat er noch länger verweilt, und diese Tage seines noch länger Verweilens in der heiligen Stadt sind überaus bedeutsam geworden durch eine neue große Wundertat des Herrn, welche im Volke neue Bewegung hervorrief, den

Haß der jüdischen Oberen aufs neue entflammte, und demnächst der Anlaß wurde, diesmal außerhalb des Tempels, zu neuen sehr gewichtigen Zeugnissen und Reden Jesu an die Juden. Einen neuen Erzählungsabschnitt beginnend leitet der Evangelist diese Vorgänge ein mit dem Berichte (9, 1): *καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς*. Anders wäre es, wenn die Lesart für ursprünglich gehalten werden müßte (Rec.), welche in 8, 59 nach *ἐξῆλθ. ἐκ τ. ἱερ.* noch die Worte hat *διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν* (vgl. Luk. 4, 30), *καὶ παρῆγεν οὕτως*. Dann müßte unter Annahme einer höchst zweifelhaften Bedeutung von *παράγειν* (auch in Matth. 9, 9. 27; Mark. 2, 14 ist die Bedeutung „vorübergehen" festzuhalten) übersetzt werden (8, 59 am Schluß): „und so ging er hinweg (von dem Tempel). Und (9, 1) indem er hinwegging, sah er einen Menschen usw." Die Vorgänge in Kap. 9, 1 ff. wären dann mit Kap. 8 in fortlaufender Erzählung zeitlich und örtlich unmittelbar verbunden. Wenn dagegen, wie die neueren Texteditoren mit Recht tun, jener Zusatz in 8, 59 nach א BD u. a. getilgt wird, dann hat der Satz 9, 1 nur die logische Stellung eines einleitenden Vordersatzes zu der darauf folgenden neuen Erzählung, welche ohne nähere Zeit- und Ortangabe von solchem sagt, was nachmals außerhalb des Tempels geschehen sei. Die Meinung ist dann: Und es geschah, als Jesus im Vorübergehen einen Menschen gewahrte, welcher blind war von Geburt an, da (2) fragten ihn seine Jünger usw. Bemerkenswert ist (vgl. zu 5, 1), daß von den Jüngern Jesu seit 7, 1 nirgends mehr die Rede gewesen war, weder bei der Reise Jesu zum Hüttenfest, noch bei Mitteilung der ganzen Reihe von Reden Jesu im Tempel in und nach der Festwoche. Für den Gang und Inhalt aller dieser Streitgespräche Jesu mit den Juden war die Mitanwesenheit der Jünger ohne maßgebende Bedeutung. Daß sie gleichwohl stillschweigend vorausgesetzt war, tritt jetzt darin zu Tage, daß von dieser fortdauernden Voraussetzung aus

ohne weiteres erzählt wird, die Jünger hätten angesichts des Blinden Jesus gefragt usw.

Der Blinde (vgl. V. 8) bettelte gewohnheitsmäßig an der Straße. Ob, wie wahrscheinlich, in der Nähe eines Tempeltores oder sonstwo, wird nirgends gesagt, weil es gleichgültig ist. Daß er von Geburt an blind war, wird er selbst den Vorübergehenden gesagt haben. Indem nun Jesus im Vorübergehen auf diesen Blinden aufmerksam wurde und — das ist sachlich eingeschlossen — bei ihm stillstand, wurde auch die Aufmerksamkeit der Jünger auf den Unglücklichen gelenkt und auf das dunkle Geschick seiner Blindgeburt. Die Tatsache „von Geburt blind" dünkt ihnen ein schweres Rätsel zu sein, welches sie sich nicht lösen können. Daher wenden sie sich an den Herrn mit der Frage (2): „Rabbi, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geboren wurde (ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ: damit sein Blindgeborenwerden zustande kommen konnte)?" Die Frage geht aus von dem Standpunkt der jüdischen Vergeltungslehre, nach welcher die irdischen Übel von Gott den einzelnen als Strafen zugeteilt werden nach dem Maße ihrer besonderen Versündigungen. Demgemäß setzen die Fragenden voraus, daß auch das vorliegende Geschick den Charakter einer göttlichen Strafvergeltung tragen werde. Rätselhaft ist ihnen in diesem Falle nur: Wer ist der Sünder, welchem seine Versündigung mit dieser Strafe vergolten worden ist? In Frage kommen können nur die von der Unglücksgeburt Betroffenen. In erster Linie also der Blinde selbst als der direkt Getroffene. Aber dann müßte die Strafe schon vollstreckt worden sein, noch ehe die Sünde begangen war. Oder in zweiter Linie seine Eltern als die von der Unglücksgeburt Nächstbetroffenen, denen mit der Geburt eines blinden Sohnes frühere Versündigungen vergolten worden wären. Aber dann wäre die Strafe vollstreckt an einem, der die Sünde nicht selbst begangen hat. Der Unglückliche selbst, wie er als ein bemitleidenswertes Jammerbild den Jüngern vor Augen steht, bliebe dann

ein unschuldig von Gott Geschlagener. Zwischen diesem Entweder-Oder wissen sich die Jünger keinen Rat; denn das eine wie das andere scheint ihnen gleich undenkbar.

Jesus läßt sich in seiner Antwort nicht darauf ein, die Vergeltungslehre, auf welcher diese Fragestellung ruht, im Wege allgemeiner Belehrung zu berichtigen. Nicht darum ist es ihm zu tun, bei diesem Anlaß irrtümliche Lehrmeinungen der Jünger zu bekämpfen, sondern allein darum, ihre verkehrten Gedanken über diesen Unglücklichen zurechtzuweisen. So tut er, indem er die vermeintlich unausweichliche Alternative der Fragenden „entweder dieser, oder seine Eltern" als solche mit aller Bestimmtheit zurückweist (3[a]): *„Weder dieser hat gesündigt noch seine Eltern."* Dabei bleibt die Voraussetzung der Fragenden insoweit unangetastet, als bestimmte Übel wohl Strafen Gottes für bestimmte Versündigungen sein können. Nur die Allgemeingültigkeit der Regel, daß jedes Unglück, welches Menschen trifft, die besonders verhängte Strafe für besondere Versündigung sei, wird mit kraftvoller Entschiedenheit durchbrochen (ähnlich Luk. 13, 1—5). Eine Versündigung, sagt Jesus, durch welche das Geschick dieses Unglücklichen als göttliches Strafgericht herbeigerufen wäre, hat weder er selbst begangen, noch seine Eltern, d. h. da allerdings nur diese beiden in Betracht kommen könnten, es hat überhaupt niemand dieses Unglück direkt verschuldet. Denn daß die Verneinung stattgefundener Versündigung nur in derselben bestimmten Beziehung auf das Unglück des Blinden gedacht sein kann, in welcher die Fragenden ein Sündigen angenommen hatten (*ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ*), ist in der unmittelbaren Korrespondenz von Frage und Antwort von selbst gegeben. Und nicht nur in dem verneinenden Teil der Antwort klingt das *ἵνα (οὗτος) τυφλὸς γεννηθῇ* noch mit, sondern auch der nachfolgende positive Teil der Antwort empfängt allein aus diesem Satze der Frage die richtige Ergänzung seines unausgesprochen bleibenden Hauptsatzes (3[b]): *ἀλλ᾽* (scil. *οὗτος τυφλὸς ἐγεννήθη*) *ἵνα φανερωθῇ*

τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ. Der Gegensatz ist: Nicht menschliche Versündigungen haben dazu gedient, daß dieser blind geboren wurde, sondern sein Blindgeborensein soll dazu dienen, „daß offenbar werden die Werke Gottes an ihm." In τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ hat der Genitiv τοῦ θεοῦ noch besonderen Ton. Es stehen sich gegenüber Versündigungen der Menschen und die Werke Gottes. Eben hierdurch erhält auch die Wendung ἵνα φανερωθῇ . . . ἐν αὐτῷ erst ihr rechtes Licht. Mit dem Unglück dieses Menschen ist es darauf abgesehen, daß an ihm offenbar werden sollen nicht menschliche Versündigungen in ihren Straffolgen, sondern die Werke Gottes in ihrer heilschaffenden Kraft. τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ist nämlich hier nicht wie z. B. 6, 28 f. das, was Gott getan wissen will von Menschen, sondern das, was Gott selbst tut; und zwar nicht, wie z. B. Hengstenberg will, das, was er als der Schöpfergott kraft seiner Allmacht zu tun vermag im Gegensatz zu der Ohnmacht der Menschen, sondern das, was er im Gegensatz zu dem unheilvollen Tun der Menschen als der Gott des Heils zu tun gewillt und im Begriff ist an der verlorenen Welt. Noch ganz vor kurzem hat Jesus sich den Juden Jerusalems im Tempel öffentlich bezeugt als τὸ φῶς τοῦ κόσμου (8, 12), ohne für diese große Botschaft Glauben zu finden. Als er jetzt diesen Unglücklichen, mit angeborener Blindheit geschlagen, an seinem Wege fand, da hatte er sofort gewußt kraft innerlicher Vergewisserung von seinem Vater, wozu dieser Mann ihm in den Weg gestellt war, und welchem Zweck sein Unglück dienen sollte nach des Vaters Willen, nämlich: Er, Jesus, sollte an diesem Blindgeborenen, dem sprechenden Bilde der von Natur und Geburt in Finsternis gehüllten Welt, sein Wortzeugnis „Ich bin das Licht der Welt" bekräftigen mit einer lichtspendenden Tat. Und als dann die Jünger in ihrer Verkehrtheit, statt nach Gottes Heilsabsichten mit diesem Blinden zu fragen, in seinem Unglück ein Offenbarwerden verborgener menschlicher Versündigungen

sehen wollen, da gibt Jesus der freudigen Gewißheit, die ihn bewegt und erfüllt, den vorliegenden Ausdruck, welcher an die Stelle unheilwirkender menschlicher Übeltaten die heilwirkenden Werke Gottes setzt. Die sind es, welche öffentlich kund werden sollen an diesem Menschen.

Daß wir mit dieser Auffassung im Rechte sind, bewährt sich sogleich, wenn Jesus fortfährt (4^a): *ἐμὲ* (oder *ἡμᾶς*, s. unten) *δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρα ἐστίν.* So gewiß jene „Werke Gottes" in V. 3 sachlich identisch sein müssen mit dem, was Jesus jetzt „die **Werke meines Senders**" nennt, so gewiß haben wir hier die Bestätigung, daß schon in V. 3 nicht an die Werke schöpferischer Allmacht gedacht war, sondern an die Heilswerke des Senders Jesu, welche, nachdem sie in dem göttlichen Heilswillen geplant sind und zur Ausführung bereit liegen, nunmehr durch Jesus, den hierfür in die Welt gesandten, zum Vollzug gebracht, und eben damit der Welt kund werden sollen. Von ihnen sagt Jesus: „**Ich muß wirken** (zur Ausführung bringen) die (geplanten und beschlossenen) **Werke meines Senders**, solange es Tag ist." Wie ein Arbeiter die Stunden seines Arbeitstages auskaufen muß zu unermüdlicher Arbeit, damit die ihm zur Ausführung anbefohlenen Werke seines Auftraggebers nicht unvollendet bleiben, so weiß sich Jesus gebunden, die Stunden seines irdischen Arbeitstages unermüdlich auszunutzen zur Ausführung der ihm anbefohlenen Werke seines Senders. — Die neueren Texteditoren lesen mit א BDL statt *ἐμέ* am Anfang des Satzes *ἡμᾶς*. Wenn diese Lesart ursprünglich ist (s. jedoch unten), würde sie einen Appell Jesu an seine Jünger bedeuten als an seine Gehilfen in dem ihm anbefohlenen Tagewerk. Statt sich aufzuhalten mit grübelndem Forschen nach Vergangenem (V. 2), ist es ihre Jüngerpflicht, mit ihrem Herrn und Meister sich bis zuletzt zusammenzuschließen in der ihm obliegenden Ausführung der Werke seines Senders. Denn am Ende des Satzes ist die Lesart

τοῦ πέμψ. με gegen ℵ-L, die auch hier wieder τοῦ πέμψ. ἡμᾶς haben, unbedingt aufrechtzuerhalten. Es bleibt also, auch wenn am Anfang ἡμᾶς echt ist, unverändert bestehen, daß Jesus hier speziell von seiner persönlichen Mission redet. Ebenso unterliegt es keinem Zweifel, daß der Zusatz ἕως ἡμέρα ἐστίν speziell auf den irdischen Arbeitstag Jesu, und nicht auch auf den seiner Jünger geht. Beweis dafür ist, wenn es eines solchen bedarf, das in unmittelbarem Anschluß an V. 4 in V. 5 folgende ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ὦ. Auf das nahe bevorstehende Ablaufen seines Arbeitstages geht dann natürlich auch der weitere Zusatz (4[b]): „**Es kommt (für mich) Nacht (ohne Artikel: nächtliche Zeit), wann niemand wirken kann.**" Diese Erwähnung der Nacht hat keinen Zusammenhang mit der folgenden Selbstbezeugung und Selbstbetätigung Jesu als Licht für die finstere Welt. Die Nacht kommt in diesem Zusammenhang nicht in Betracht als die Zeit der Dunkelheit, in welcher niemand sehen kann, sondern, wie es auch ausdrücklich erläutert wird, als die Zeit, in welcher niemand wirken kann, d. i. als Schlafenszeit, in welcher der Schlaf dem Schläfer die Möglichkeit fernerer Tätigkeit abschneidet. Das Herankommen der Nacht für Jesus ist das Herannahen des Todes, nach dessen Eintritt niemand, auch Jesus nicht, noch fernerhin wirken, seine irdische Lebensarbeit noch weiter fortsetzen kann. Wie schon in 7, 33; 8, 21, so spricht er auch hier von der Nähe seines Todes, dort mit Beziehung auf das, was sie denen bedeutet, die ihn jetzt noch haben, bald aber nicht mehr haben werden, — hier mit Beziehung auf das, was diese Todesnähe für ihn selbst bedeutet, der jetzt noch wirken darf, bald aber nicht mehr wird wirken können. Daß für Jesus jenseits seines Todes die Zeit eines neuen Wirkens beginnt im Stande seiner Erhöhung (s. z. B. 5, 20 ff.; 10, 16; 12, 32; 14, 1 ff.), ändert an der Anschauung seines Todes als Ende seines Wirkens deshalb nichts, weil jenes neue Wirken der Zukunft nichts weniger sein wird, als ein Wiederaufnehmen und Fortsetzen

etwa unvollendet gebliebener Arbeit seines Erdenlebens. Dieses neue Wirken der Zukunft beruht im Gegenteil auf dem restlosen Vollendetsein seiner irdischen Lebensaufgabe, und hat dieses zur Voraussetzung, vgl. 17, 4 f.: „Ich habe dich verherrlicht auf der Erde, indem ich vollbrachte das Werk, welches du mir gegeben hast, daß ich es tun soll. Und nun verherrliche mich du, Vater, bei dir usw." Allerdings aber kann der Anstoß, welchen der Wortlaut unserer Stelle darzubieten schien gegenüber dem Fortwirken des erhöheten Herrn, Anlaß geworden sein zu dem Versuche, dem ganzen Ausspruch in V. 4 einen allgemeineren Sinn abzugewinnen, und damit zu der textgeschichtlichen Entstehung des zweimaligen ἡμᾶς, zuerst für das ἐμέ am Anfang des Satzes, und demnächst auch für das με hinter πέμψαντος (s. oben).

Von der Betonung seiner allgemeinen Aufgabe unermüdlichen Wirkens der Werke seines Senders kehrt dann die Rede Jesu zurück zu dem Blinden, als an welchem nach V. 3 die Werke Gottes in besonderer Weise kund werden sollen. Welche besondere Art göttlichen Heilswirkens an dem Blinden offenbar werden soll, oder, was dasselbe ist, in welcher besonderen Funktion Jesus als der Ausführer der Werke Gottes sich an dem Blinden betätigen muß, das sagt V. 5: „**Wann irgend** (ὅταν) **ich in der Welt bin, bin ich Licht der Welt.**" φῶς τοῦ κόσμου steht hier, im Unterschied von 8, 12, ohne Artikel als funktionelles Prädikat. Während in 8, 12 Jesus sich proklamiert hatte als den persönlichen Lichtträger und Lichtspender für den gesamten Kosmos, geht unter dieser Voraussetzung jetzt sein Zeugnis dahin, daß sein jetziges Dasein in der Welt zusammenfalle mit Lichtsein für die Welt. Wann und solange irgend das erste stattfindet, ist damit notwendig das zweite als Aufgabe gesetzt, und als entsprechende Tätigkeit gegeben. Wie eine Leuchte nicht innerhalb eines finstern Raums sein kann, ohne als Licht dieses Raumes zu wirken, so kann Jesus, weil er persönlich die leuchtende Erscheinung der

Wahrheit und Heiligkeit Gottes ist, nicht innerhalb der von Lüge und Sünde verfinsterten Welt sein, ohne innerweltlich als durchleuchtende Macht auf die ihn umgebende Finsternis der Welt zu wirken. An diesem Verhältnis ändert wiederum der Umstand nichts, daß Jesus auch nach seinem Hinweggang aus der Welt zum Vater τὸ φῶς τοῦ κόσμου bleibt, und daß er alsdann von oben her durch Wort und Geist mächtiger noch als jetzt durchleuchtend wirken wird auf die Welt. Denn diese neue Wirkungsweise der Zukunft aus dem Stande überweltlichen Lebens in die Welt hinein kann erst beginnen, wenn Jesus durch sein innerweltliches Leuchten als Mensch unter Menschen seine irdische Aufgabe an der Welt seiner jetzigen Umgebung erfüllt haben wird.

Zu diesem seinem funktionellen Lichtsein für die Welt, wie es seinem Dasein in ihr notwendig adhäriert, gehört auch das, was Jesus jetzt an dem unglücklichen Bettler tun will und muß. Er will und muß die Durchleuchtung der von Natur in Finsternis liegenden Welt öffentlich erweisen als Werk Gottes, welches sein Sender ihm anbefohlen hat, indem er an diesem von Geburt Blinden die Durchleuchtung vollzieht. Und zwar zuerst äußerlich als sinnbildliches Tatzeugnis. Dann aber auch innerlich als direkte Betätigung seiner lichtschaffenden Gottesmacht über die geistige Finsternis der Welt, und als Gerichtszeugnis wider diejenigen, welche sich dem von Jesus ausgehenden Lichte verschließen (s. unten zu V. 35—41).

Nachdem Jesus so die Bedeutung seines Tuns im voraus angesagt hat, schreitet er unverweilt zur Tat selbst. In der Verbindung (6) ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ κτλ. liegt, daß Jesus seinem lichtankündigenden Worte die lichtschaffende Tat auf dem Fuße folgen ließ. Die Tat selbst aber geschah diesmal nicht wie früher bei der Heilung des Gelähmten von Bethesda (5, 8) und später bei der Auferweckung des Lazarus (11, 43 f.) mit einem einfachen Befehlsruf von sofortiger offensichtlicher Wirkung, etwa mit einem ἀνάβλεψον (vgl. Luk. 18, 42 f.:

Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· ἀνάβλεψον . . ., καὶ παραχρῆμα ἀνέβλεψεν). Vielmehr hören wir zuerst von einem anscheinend wortlosen Handeln Jesu an den Augen des Blinden: „er spützte zur Erde, und machte einen Lehm von dem Speichel, und strich (ihm) den Lehm davon (nach bester Lesart: αὐτοῦ τὸν πηλόν, den von seinem Speichel zubereiteten Lehm) über die Augen.“ Auch nach Vornahme dieser Handlung spricht er nicht ein heilendes Machtwort mit sichtbarem Erfolg an Ort und Stelle, sondern er schickt den Blinden fort, so wie er ist, mit der Lehmdecke auf seinen Augen, indem er ihm gebietet (7): ὕπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ. Hier ist εἰς τὴν κολ. entweder mit ὕπαγε zu verbinden, so daß der zweite Imperativ νίψαι nur als zweckangebende Erläuterung hinter ὕπαγε stände: „Gehe hin, wasche dich (dich zu waschen), nach dem Teiche usw.“ (vgl. V. 11 das Zitat im Munde des Blinden: ὕπαγε εἰς τὸν Σιλωὰμ καὶ νίψαι), oder mit νίψαι selbst: „Gehe hin, wasche dich in den Teich usw.“ Das letztere ist vorzuziehen, da das freie Zitat in V. 11 für V. 7 nicht beweisend, und da νίψαι sachlich der Hauptbegriff ist, der nicht wohl die Stellung eines bloßen Einschiebsels haben kann. Die Verbindung νίψ. εἰς τ. κολ. ist dann aber nicht als Prägnanz zu erklären (in Analogie mit Stellen wie Mark. 7, 4; 10, 10) für: Wasche dich, nachdem du in den Teich hinabgestiegen bist (z. B. Godet, Weiß). Das wäre nur angängig, wenn das Hinabsteigen in den Teich auch unausgesprochen im Kontexte angezeigt wäre, was nicht zutrifft. Denn kontextmäßig geht es hier nur um das Wiederabwaschen des Lehmes von den Augen, was naturgemäß am Rande des Teiches geschieht, ohne ein zweckloses Hinabsteigen in das Wasser. Sollte der Blinde gleichwohl den ganzen Körper in dem Teiche baden, so mußte ihm das ausdrücklich gesagt werden. Das bloße „wasche dich in den Teich“ konnte er nur verstehen als Aufforderung, sich die lehmbedeckten Augen in den Teich abzuwaschen. Die Lehmdecke, welche Jesus

seinen Augen aufgelegt hatte, soll der Teich wieder wegnehmen. Und zwar der Teich τοῦ Σιλωάμ. ὁ Σιλωάμ, artikuliert mit dem männlichen Artikel (ebenso V. 11; Luk. 13, 4; Jes. 8, 6 LXX; bei Josephus wechselt ὁ Σιλ. mit ἡ [scil. πηγή] Σιλ.), heißt in erster Linie die am Fuß des Tempelberges entspringende Quelle (so Jes. 8, 6), in zweiter Linie der von dieser Quelle durch unterirdische Leitung gespeiste Teich (von Robinson wiedergefunden an der Südostseite von Zion, an der Mündung des Tales Tyropöon). Letzteres Neh. 3, 19 und in dem hier folgenden V. 11, wo εἰς τὴν κολ. τοῦ Σ. (nach bester Lesart) zusammengezogen ist in εἰς τὸν Σιλ. An unserer Stelle aber, wo der Name in der Genitivform τοῦ Σιλ. mit ἡ κολ. verbunden ist, geht der Name nicht direkt auf den Teich, sondern auf die Quelle. „Der Teich des Siloam" ist der dem Siloam (der Siloaquelle) angehörige (weil von ihm gespeiste) Teich.

Auf das Wort Σιλωάμ in dieser genitivischen Verbindung durch den männlichen Artikel mit εἰς τὴν κολυμβήθραν bezieht sich auch die parenthetische Zusatzbemerkung des Evangelisten: ὃ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος. Denn natürlich ist das nicht eine müßige philologische Notiz. Indem der Evangelist darauf aufmerksam macht, daß Σιλωάμ (שִׁילֹחַ) auf griechisch ἀπεσταλμένος heiße, will er, daß die griechischen Leser in den Worten Jesu sich für τοῦ Σιλ. das griechische Wort einsetzen sollen, also: νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ ἀπεσταλμένου, und daß sie auf die Bedeutsamkeit achten sollen, welche dann der Name Σιλωάμ in dem Befehle Jesu an den Blinden gewinnt (s. unten). Daß auch Jesus selbst, als er so redete, an die sprachliche Bedeutung des Eigennamens Schiloach gedacht habe, ist damit nicht behauptet, geschweige denn, daß Jesus um ihretwillen gerade diesen Teich zum Ort der Abwaschung erwählt habe. Freilich hat Jesus den Teich Siloah nicht bloß deshalb gewählt, weil er das nächstgelegene Wasser war, als ob hier etwas darauf ankäme, ob der Blinde einen weiteren oder näheren Weg zu dem Orte seiner

Abwaschung hatte. Sondern Jesus benutzt den Teich des Siloah deshalb, weil der Siloah der heilige Quell des Tempelberges ist, schon durch das prophetische Wort geheiligt zum Sinnbild der theokratischen Heilsgüter (Jes. 8, 6), und auf dieser Grundlage auch mit dem Kultus des Tempels verknüpft in den Festbräuchen des Hüttenfestes, daher jedem Israeliten als heiliges Wasser und als Sinnbild der messianischen Segnungen bekannt (s. zu 7, 38). Wie Jesus für sein Wirken den Tempel in Anspruch nimmt als das Haus seines Vaters, über welches er Hausrecht hat (2, 16), ebenso verfügt er für sein besonderes Werk an diesem Blinden über den heiligen Teich der Tempelbergquelle. Die stillen Wasser des Siloah (Jes. 8, 6), das Sinnbild des verheißenen Heiles Gottes, müssen dem erschienenen Heiland Gottes bei seinem Heilwirken dienen. Ist aber das der vor Augen liegende Grund, weshalb Jesus den Teich des Siloah benutzt, so ist klar, daß die Bemerkung des Evangelisten ὃ ἑρμ. ἀπεσταλμένος keinen andern Zweck hat, als die Leser des Evangeliums darauf aufmerksam zu machen, daß in diesem Falle der Teich tatsächlich das geworden sei, was die Bezeichnung ἡ κολυμβήθρα τοῦ Σιλωάμ in der Wortbedeutung dieses Eigennamens besagt. Indem dieser Teich von Jesus, dem messianischen Gesandten Gottes, und darum „dem Gesandten" schlechthin, in Dienst genommen wurde zur Ausführung der Werke seines Senders, da ist er wirklich geworden zum Teiche des Siloam, was übersetzt heißt „Gesandter", zum Teiche des Gesandten Gottes. Die Anwendung der Namensübersetzung „Gesandter" auf die Person Jesu ist schon dadurch unausweichlich an die Hand gegeben, daß Jesus in unserem Evangelium durch stetige Berufung auf seinen Sender und seine Sendung sich beständig als den Gesandten hinstellt, und auch eben noch in V. 4 so getan hat. Jede andere Anwendung der Namensübersetzung, etwa auf den Blinden als den zum Teiche Gesandten (z. B. Bengel, Meyer), oder auf den Teich als den andern Gesandten Gottes, der das Werk Jesu

vollenden solle, hätte, abgesehen von der Bedeutungslosigkeit der ersteren und dem Gesuchten der letzteren Anwendung, jedenfalls der Erläuterung bedurft. Nicht weniger gesucht ist aber auch die von den meisten Auslegern statuierte nur mittelbare Anwendung von ἀπεσταλμένος auf Jesus, nach welcher der Evangelist den Teich für ein Abbild Jesu als des wahrhaftigen Gesandten Gottes habe erklären wollen. Ohne Grund wird dabei hinweggesehen über die Genitivverbindung ἡ κολ. τοῦ Σιλ., mit welcher sich die direkte Anwendung auf die Person Jesu in der angegebenen Weise einfach und ungesucht darbietet. — Da der Evangelist nur sagen will, welche sonderliche Bedeutsamkeit der Name Siloah im vorliegenden Falle gewonnen hat, keineswegs aber eine Hypothese über die geschichtliche Entstehung des Namens aufstellt, so ist die Frage, ob der Name nicht ursprünglich missio, scil. aquae oder ähnliches bedeutet, für den Sinn unserer Stelle ganz unerheblich. Es genügt, daß die Übersetzung „Gesandter" grammatisch zulässig ist (שִׁילוֹחַ als passive Bildung aus Piel, mit Auflösung des Dagesch forte im zweiten Stammbuchstaben in Jod).

In denkbar größter Kürze wird schließlich von dem Blinden erzählt (7^b), wie und mit welchem Erfolge er die Weisung Jesu ausführte: „er ging also (infolge des Befehles Jesu) hinweg (nach dem Teiche, gleichviel ob geführt oder in eigener Kenntnis des Weges) und wusch sich, und er kam (von dem Teiche zurück in die Stadt und in sein Heim) sehend."

Soweit führt das nächste Verständnis des Textes. Dabei bleibt aber die Hauptfrage noch unbeantwortet. Wenn sich im Zusammenhang der Texterörterung auch ergeben hat, weshalb Jesus gerade diesen Teich für seinen Zweck benutzt hat, so hat sich doch noch keine Auskunft gefunden über den Beweggrund, aus welchem Jesus bei dieser Heilungstat ein so umständliches Verfahren, und gerade dieses Verfahren angewendet hat. Jedenfalls liegt der Grund des Verfahrens nicht darin, daß Jesus seinerseits physischer Heilmittel bedurft hätte, um den beabsichtigten

Heilerfolg zu erzielen. Er, dessen bloßes Befehlswort Toten das Leben wiedergab (11, 43 f.), vermochte auch, sobald es zu den vom Vater ihm gezeigten Werken seiner Sendung gehörte (s. 5, 19[b]), durch ein bloßes Wort oder einen bloßen Akt seines Willens auch ohne Worte, einem Blindgeborenen in einem Augenblick die Sehkraft, und zwar die volle Sehkraft eines an das Licht gewöhnten Auges schöpferisch zu schenken. Darüber kann kein Zweifel sein. Es ist eine Grundanschauung unseres Evangeliums (s. zu 1, 51), daß in den Grenzen seines Berufswirkens Jesus alle Engel Gottes zu Gebote standen, wie sie Gott selbst zu Gebote stehen, oder was dasselbe sagen will, daß in den Grenzen des Berufswirkens Jesu die absolute Herrschermacht Gottes über die Natur zu seiner Verfügung war. Wenn also Jesus sich diesmal des Speichels aus seinem Munde, der Erde unter seinen Füßen und des Wassers im Teiche Siloah bediente, so kann die Ursache dafür nicht sein, daß diesen Naturdingen oder einem von ihnen an sich, abgesehen von dem Willen Jesu, eine physische Heilkraft eingewohnt hätte, die sich Jesus für seinen Zweck zunutze machen mußte. Und wenn er diesmal sein Werk in die Länge zog durch Fortschicken des Blinden mit zugeklebten Augen nach dem Teiche Siloah, so kann auch dafür die Ursache nicht sein, daß die Sehkraft, welche, wie man annimmt, dem Blinden schon mittelst der Augensalbe aus dem Munde Jesu geschenkt war, erst unter der Schutzdecke des Lehmes hätte eine Weile erstarken müssen, um dann zu gegebener Zeit das Licht der Sonne ertragen zu können. Nicht in Jesus selbst, in irgend einer Beschränktheit oder Bedingtheit seiner Macht zu helfen, kann der Grund seiner eigenartigen Handlungsweise gelegen haben, sondern nur in einer Absicht, die er damit erreichen wollte bei andern, also entweder bei den Zuschauern des Vorgangs oder bei dem Blinden selbst. Ein Rückblick auf die Heilung des Lahmen in Kap. 5 könnte es nahelegen, das erstere anzunehmen. Dort, in den Hallen von Bethesda, hat Jesus, ehe

noch die wunderbare Wirkung seines Gespräches mit dem Gelähmten Aufsehn erregen konnte, sich schnell und still entfernt, weil Volk an dem Orte war (ὄχλου ὄντος ἐν τῷ τόπῳ, s. zu 5, 13). So, könnte man annehmen, habe Jesus auch hier, wo der Vorgang sich auf offener Straße abspielte, einen öffentlichen Straßenauflauf um seine Person vermeiden wollen, indem er den Blinden zwar sofort heilte, aber zugleich die Wirkung dieser Heilungstat durch das äußere Zukleben der Augen vorläufig noch verbarg, und den Geheilten von der verkehrsreichen Straße nach dem stillen Ufer des Siloahteiches schickte, damit erst dort beim Entfernen der Lehmdecke die Wirkung offenbar werde. In der Tat wäre so das ganze Verfahren Jesu genügend erklärt. Aber dagegen spricht, daß der Evangelist, wenn er das Verfahren so verstanden wissen wollte, auch hier eine darauf hindeutende Bemerkung wie ὄχλου ὄντος ἐν τῷ τόπῳ nicht unterlassen hätte. Eben noch (V. 3) hat Jesus angekündigt, daß die Werke Gottes an diesem Blinden öffentlich kund werden sollen. Wenn gleich darauf dennoch die Absicht Jesu supponiert werden sollte, das Heilungswunder an demselben Blinden vorläufig noch zu verbergen, so durfte eine darauf hinweisende Erläuterung nicht fehlen. Statt dessen hat der Evangelist nur die Jünger als Zeugen des Vorgangs erwähnt, und ihn nur mit einem vertrauten Gespräch zwischen Jesus und seinen Jüngern in Zusammenhang gesetzt. Von andern Augenzeugen ist nirgends die Rede. Anscheinend waren solche gar nicht vorhanden. Wenigstens war bei der später so eifrig geführten Untersuchung des Herganges (V. 13—34) irgend ein unbeteiligter Zeuge nicht zu finden.

Am nächstliegenden ist doch von vornherein die Annahme, welche eben deshalb einer besonderen Andeutung im Texte nicht bedarf, daß das Handeln Jesu mit dem Blinden dem inneren und äußeren Zustand des Blinden selbst angepaßt war. Dafür spricht auch die Analogie mit Mark. 7, 32—35, wo Jesus bei der Heilung eines Taubstummen, der ihn zwar sehen, aber nicht

hören konnte, zuerst eine den Kranken vorbereitende Zeichensprache anwendet: Das Legen der Finger in die tauben Ohren, das Berühren der stummen Zunge mit dem πτύσμα seines eigenen Mundes, und das flehende Aufblicken zum Himmel. Ebenso vergleicht sich Mark. 8, 22—25, wo Jesus einem Blinden, der ihn zwar hören, aber nicht sehen konnte, seine Person als den Vollzieher des Heilswerkes eindrücklich macht durch wiederholtes Auflegen seiner Hände auf die blinden Augen, erstmals verbunden mit Einführung seines πτύσμα in die Augen, und durch entsprechende stufenweise Bewirkung der Heilung. Von diesen beiden Fällen, in welchen Jesus auch mit nicht vollsinnigen Kranken zu tun hatte, unterscheidet sich indessen der jetzige noch wesentlich durch zwei Momente. Einmal dadurch, daß dort die Kranken zu Jesus gebracht waren, damit er sie heile, während hier die Heilung von niemand begehrt oder erwartet wird, weder von dem Blinden selbst, noch von seinen Angehörigen, sondern nur von Jesus selbst aus eigener freiester Initiative beschlossen wird und ins Werk gesetzt sein will. Sodann wird diese Eigenartigkeit des vorliegenden Falles noch dadurch verstärkt, daß dieser Blinde, der es von Geburt an ist, nicht einmal die Natur seines Schadens aus eigenem Wissen kennt. Er weiß nur durch Hörensagen, daß infolge eines Schadens seiner Augen ihm etwas fehlt, was andere besitzen, er hat aber von dem, was ihm fehlt, keine eigene Vorstellung. Um so mehr ist, was er begehrt, nur ein Almosen, und Jesus ist ihm anfangs nur einer der Vorübergehenden, von welchen er Almosen erhofft. Wenn also Jesus diesem noch gänzlich Ahnungslosen nicht durch ein bloßes Machtwort plötzlich das Augenlicht schenkt, sondern ihn erst allmählich dem Sehen entgegenführt, so ist der Zweck dieses Verfahrens augenscheinlich die innere Vorbereitung des Mannes auf das ihm bevorstehende wunderbare Erlebnis, welche in diesem Falle noch viel notwendiger erscheinen mußte, als bei dem Taubstummen und dem Blinden in Mark. 7 u. 8. Mit einem als Persönlichkeit

ihm gegenüberstehenden lebendigen Menschen will Jesus nicht handeln wie mit einem Toten oder wie mit toten Dingen. Er will in diesem Ahnungslosen, ehe er ihn heilt, erst die Hoffnung auf Heilung wecken, die er vorher noch nicht hatte, und das Vertrauen in den Heiland, den er bis dahin noch nicht kannte, damit ihm die äußere Heilung auch innerlich zum Heile werde, und das äußere Licht auch zur inneren Erleuchtung gedeihe. In der Tat entspricht die Eigenartigkeit des diesmaligen Verfahrens Jesu nur der Eigenartigkeit des diesmal vorliegenden äußeren und inneren Zustandes des zu Heilenden. Eine erste Vorbereitung ist dem ahnungslosen Blinden schon dadurch geworden, daß er das vorangegangene Gespräch Jesu mit seinen Jüngern mitangehört hat. Er hat gehört, wie Jesus gegen das Forschen der Jünger nach verborgenen Sünden sich seiner und seiner Eltern angenommen hat. Er hat Jesus in Bezug auf ihn selbst, den blinden Bettler der Straße, die wunderbar verheißungsvollen Worte sagen hören, daß an ihm die Werke Gottes offenbar werden sollen, und daß er, der Redende, sich erweisen müsse als Licht der Welt. Dadurch in gespannte Aufmerksamkeit versetzt hört und bemerkt dann der Blinde mit dem feinen Hör- und Spürsinn eines Blindgeborenen für die Vorgänge in seiner Umgebung, wie Jesus mit Mund und Hand eine Zurichtung macht, und fühlt demnächst die Hand des fremden Helfers auf seinen Augen, wie sie den von seinem Munde gefeuchteten Lehm ihm über die Augen streicht. Nun weiß er: Es geht wirklich um ihn selbst und um den geheimnisvollen Schaden seiner Augen, der bisher wie eine Scheidewand gestanden hat zwischen ihm und seinen Mitmenschen, und ihn zum hilflosen Bettler und Krüppel unter ihnen gemacht hat; und seine Spannung richtet sich jetzt auf den Augenblick, in welchem Jesus diese Lehmdecke wieder von seinen Augen wegnehmen wird: Wird er damit wirklich auch die Decke der Finsternis wegnehmen, von welcher die Leute sagen, daß sie auf seinen Augen liegt und die Ursache seines Elendes

ist? Aber Jesus nimmt ihm die Lehmdecke nicht selbst wieder ab. Statt dessen hört der Blinde das Gebot Jesu, welches seine eigene Mittätigkeit in Anspruch nimmt, indem es einen Akt des Gehorsams und des Vertrauens von ihm begehrt: Er soll hingehen nach dem Teiche des Siloah, und dort mit dem heiligen Wasser sich selbst die Lehmdecke wieder wegwaschen von seinen Augen, — dann wird er — diese Verheißung liegt unausgesprochen in dem Gebote — sehend werden. Und als nun der Blinde diesem Gebot Jesu gehorcht, und als mit der Lehmdecke, die von dem Wasser des Siloah abgespült wird, wirklich auch die Decke der Finsternis von den Augen des Blinden weicht, da hat Jesus es erreicht, daß dieser Mensch, welcher noch vor kurzem weder Jesus gekannt, noch an eine Heilung seines Schadens gedacht hat, dennoch durch einen Akt des Glaubens hat mitwirken dürfen bei seiner Heilung, und daß er das Augenlicht von Jesus hat empfangen dürfen als Erwiderung eines bereits bewährten Vertrauens in Jesus als den die Werke Gottes ausführenden Gesandten Gottes.

Sind wir mit diesem Verständnis des Herganges im Recht, dann ist die aktuelle Herstellung der Sehkraft nicht schon in den Augenblick zu setzen, in welchem Jesus den Lehm über die Augen des Blinden strich, geschweige denn, daß der Speichel als physischer Heilfaktor in Betracht käme (s. oben). Das πτύσμα Jesu ist in diesem Zusammenhang nur das gegebene Mittel für Zubereitung des πηλός, mit welchem die Augen des Blinden bedeckt werden sollen. Ebensowenig kann die aktuelle Heilung sich schon verbunden haben mit dem auf die Handlung an den Augen folgenden Befehl des Herrn ὕπαγε κτλ.; sondern, da das Sehendwerden stillschweigend an die Erfüllung des Gebotes Jesu von seiten des Blinden geknüpft ist, so ist es erst die Selbstwaschung im Teiche des Siloah, welche dem Blinden das Augenlicht gibt, aber auch jetzt nicht vermöge einer physischen Heilkraft dieses Wassers, sondern weil der wunderkräftige Wille

Jesu für diesen Fall den Teich Siloah in seinen Dienst genommen, und die Heilwirkung mit der Waschung in seinen Wassern verbunden hat. Um so zutreffender ist dann die Bemerkung des Evangelisten, daß der Teich des Siloah hier wirklich geworden sei, was sein Name besagt: der Teich des Gesandten.

Nach der Heilung des Blindgeborenen: Gespräch mit dem Geheilten und mit den Pharisäern.

(Joh. 9, 35—41.)

Durch die wunderbare Erfahrung am Teiche des Siloah war dem Blindgeborenen sein Vertrauen in Jesus gelohnt und mächtig gestärkt worden. Sehr bald war er auch in die Lage gekommen, seinen Glauben an Jesus als Gesandten Gottes vor den Menschen zu bekennen, und sogar um dieses Glaubens willen Schmach und Verstoßung zu erleiden. Zwar hatte sich der Vorgang zwischen ihm und Jesus ohne Aufsehn vollzogen. Als er aber sehend vom Teiche Siloah zurückkam, da hatte das zuerst großes Aufsehn erregt bei seinen Nachbarn und bei den Stadtbewohnern, welchen der blinde Bettler eine bekannte Figur der Straße gewesen war. Dann waren, zumal der Tag der Heilung wieder ein Sabbat gewesen war (vgl. 9, 14 mit 5, 9), auch die Pharisäer und das von ihnen beeinflußte Synedrium wegen dieses Falles in neue Erregung gegen Jesus geraten. Und als der Blindgewesene in den Verhören, die sie mit ihm anstellten, Jesus einen Propheten nannte (V. 17), und trotz aller Vorhaltungen dabei blieb, daß Jesus von Gott sei (V. 33), da hatten sie ihn aus der Synagoge ausgestoßen (V. 34: *ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω*, vgl. V. 22 und 3. Joh. 10). Das war Jesus zu Ohren gekommen. Einen solchen Mann, der nicht nur seinem Wort vertraut, sondern ihn auch vor den Menschen bekannt und um seinetwillen Bann und Acht erlitten hatte, konnte und wollte

Jesus nicht lassen, ohne an ihm, dem er das äußere Augenlicht geschenkt hatte, auch das Werk der inneren Erleuchtung zu vollenden.

Daher verbindet sich (35[a]) mit ἤκουσεν Ἰησοῦς ὅτι ἐξέβ. αὐτ. ἔξω in unmittelbarer Folge: καὶ εὑρὼν αὐτὸν εἶπεν κτλ. Ob εὑρίσκειν das Finden eines Gesuchten oder ein Finden ohne Suchen bedeutet, kann nur der jedesmalige Zusammenhang entscheiden. Hier liegt im Zusammenhang zwar nicht, daß Jesus den Blindgewesenen eigens aufgesucht hat, wohl aber, daß er erwartet und darauf gewartet hat, ihm wieder zu begegnen, um seinerseits sich des Ausgestoßenen noch weiter anzunehmen. Als er ihn dann fand, da sprach er zu ihm (35[b]): σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ; Für εἰς τ. υἱ. τ. θεοῦ haben ℵ BD εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Aber diese Lesart kann nicht die ursprüngliche sein. Denn εἰς τ. υἱ. τ. ἀνθρ. könnte hier nicht als bloße Selbstbezeichnung Jesu verstanden werden, so daß es nur gleichbedeutend wäre mit πιστεύεις εἰς ἐμέ. Auch könnte man nicht erklären: „du glaubst an mich, obgleich ich als der Menschensohn in menschlicher Schwachheit und Niedrigkeit vor dir stehe?" — sondern ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου müßte hier gebraucht sein als ein von der Person Jesu unabhängiger, dem ganzen Volke bis in seine untersten Schichten bekannter und geläufiger Messiasname. Das folgt mit Sicherheit daraus, daß der blindgewesene Bettler das betreffende Prädikat als eine feste, ihm wohlbekannte Begriffsgröße ohne weiteres aufnimmt, indem er nur fragt: wer ist es, scil. (bei Annahme dieser Lesart) der Menschensohn?, — und daß Jesus unter der gleichen Voraussetzung antwortet, er, Jesus selbst, sei es, scil. der Menschensohn. Diese Bedeutung von ὁ υἱ. τ. ἀνθρ. stände aber in hellem Widerspruch mit dem durchgängigen sonstigen Gebrauch im Neuen Testament, wo ὁ υἱ. τ. ἀνθρ. (s. zu 1, 51), wenn auch im eigenen Sinne Jesu sein Messiastum einschließend, niemals als geläufiger Messiasname vorkommt, sondern immer nur persönliche

Selbstbezeichnung Jesu mit diesem geheimnisvoll bedeutsamen Titel ist. Angesichts dieses Sachverhaltes kann die Lesart εἰς τ. υἱ. τ. ἀνϑϱ. an unserer Stelle nur als Versehen eines Abschreibers beurteilt werden, welchem ohne Tendenz und Bedacht diese häufige Selbstbezeichnung Jesu hier in die Feder geflossen ist. Somit lautet die Frage Jesu: „Du glaubst an den Sohn Gottes (scil. daß er, der erwartete, in mir erschienen ist)?" Denn ὁ υἱ. τ. ϑεοῦ ist nun das, was ὁ υἱ. τ. ἀνϑϱ. nicht sein kann: bekannte Bezeichnung des erwarteten Messias. Dabei hebt das σύ an der Spitze der Frage, welches nicht übersehen werden darf, den Angeredeten anerkennend heraus aus der Mitte der andern Jerusalemiten: Du, während die andern ungläubig sind, oder zwischen Glauben und Unglauben schwanken (V. 8—12. 16 b), oder sich aus Furcht vor den Oberen nicht zum Bekennerglauben entschließen können (V. 22), — du glaubst usw.? Die Frage ist somit auf Bejahung angelegt. Auf Grund dessen, was Jesus von dem Bekennermut und Bekennerleiden dieses Blindgewesenen gehört hat, traut er ihm zu, daß er die Frage bejahen wird, und legt ihm auffordernd nahe, daß er sie bejahen soll. Denn in der Sache ist es freilich nicht nur eine Bekenntnisfrage, sondern die Aufforderung zu einem neuen Glaubensakte, durch welchen das bisherige Vertrauen des Geheilten in Jesus als wahren Gottespropheten und Gottesgesandten (V. 17. 33) sich vollenden soll zum Gläubigwerden an ihn als den erschienenen Sohn Gottes.

Eingeschlossen ist nämlich schon in der Frage, so wie sie gemeint ist (s. oben), die doppelte Bezeugung, sowohl daß der Messias erschienen, als auch, daß Jesus dieser Messias ist. Der Gefragte hört auch beides richtig heraus. Aber nur das erste nimmt er auf Jesu Wort hin sogleich als feststehend an. Das zweite dünkt ihm noch zu groß und zu beglückend, als daß er wagen sollte, es zu glauben, ehe er ganz sicher ist, recht gehört und recht verstanden zu haben. Deshalb sein brennendes Ver-

langen nach einer erläuternden Vervollständigung der Worte Jesu, wie es sich ausdrückt in seiner mit καί rasch einfallenden Gegenfrage (36): „Und (nur das eine füge noch hinzu) wer ist es (scil. der erschienene Sohn Gottes, an den ich glauben soll), damit ich (sobald du nur das eine noch ausdrücklich gesagt hast, auf dein Wort hin sofort) an ihn glaube.“ Es zittert in dieser Gegenfrage schon die gespannte Erwartung, aus Jesu eigenem Munde ein direktes ἐγώ εἰμι zu hören, und die eifrige Bereitschaft, es, sobald es ausgesprochen ist, zu glauben.

Die entsprechende Antwort wird dem Geheilten unverzüglich zu teil. Mit einer doppelten Versicherung wird er dessen vergewissert, daß es wirklich so ist, wie er noch nicht zu glauben wagt, und doch schon zu glauben brennt: er hat den erschienenen Sohn Gottes leibhaftig vor sich, beides, sowohl vor seinen Augen, als vor seinen Ohren. Jesus antwortet (37): „**Sowohl gesehen hast du ihn** (ἑώρακας, Perf.: du hast ihn mit deinen Augen erblickt, vgl. z. B. 20, 29), **als auch der mit dir Redende, eben jener** (ἐκεῖνος) **ist es.**“ Das johanneische ἐκεῖνος für das sonst gebräuchlichere οὗτος, nimmt hier das Subjekt von ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ wieder auf, die Identität kräftig betonend. Daß er den erschienenen Sohn Gottes wirklich mit seinen Augen erblickt hat, und daß der erschienene Sohn Gottes persönlich mit ihm redet von Mund zu Mund, beides, das eine wie das andere, ist volle selige Wahrheit. Es erhellt, daß καί . . . καί in der gewöhnlichen Bedeutung „sowohl . . . als auch“ auch hier (vgl. 6, 36; 7, 28) vollkommen am Platze ist, und daß die beiden sich so parallel gestellten Aussagen in dem dargelegten einfachen Sinn ein vollkommen passendes Paar bilden. Dagegen ist der Versuch, das erste καί als ein steigerndes „sogar“ zu fassen (z. B. Meyer) kontextwidrig, weil der Ausspruch keine wirkliche Steigerung bringt, sondern nur die solenne Bestätigung der schon in V. 35 eingeschlossenen Bezeugung. Ebenso wirken die Versuche, das ἑώρακας αὐτόν auf die erfahrene Heilung durch Jesus

zu beziehen (z. B. Ewald, Keil), oder dem ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ eine inhaltliche Beziehung auf das schon vorangegangene Selbstzeugnis Jesu zu geben (z. B. Luthardt, Godet), nur den einfachen Sinn verkünstelnd und verwirrend.

Die gespannte Erwartung des Blindgewesenen ist damit erfüllt, und seinem brennenden Eifer, das unglaublich Große und Beglückende wirklich glauben zu dürfen, das letzte Hindernis aus dem Wege geräumt. Daher geschah es (38), daß, als er die ersehnte Bestätigung aus dem Munde Jesu kaum vernommen hatte, er auch schon mit begeistertem Rufe bekannte: „Ich glaube, Herr," und ihm als dem erschienenen Sohne Gottes fußfällig huldigte (προσεκύνησεν αὐτῷ). Daraus, daß προσκυνεῖν an den zwei Stellen, an welchen es sonst im Johannesevangelium noch vorkommt (4, 20—24; 12, 20) im Sinne religiöser Anbetung steht, folgt nicht notwendig, daß es auch an dieser dritten Stelle ein religiöses Anbeten, wie es nur Gott gebührt, bedeuten muß. Aber es ist hier auch nicht bloß ein fußfälliges Begrüßen und Huldigen in scharfer Unterscheidung von Anbeten; sondern wie es hier steht, ist es kontextmäßig eine begeisterte Glaubenskundgebung, aus der überwältigenden Bewegung des Augenblicks geboren, die in ihrer Tragweite keine Begrenzung verträgt. In dem Augenblick, in welchem diesem Manne seine eigene Erfahrung von der wunderbaren Größe Jesu, der das Unerhörte an ihm getan hat (V. 32), gekrönt wird durch die Versicherung: Dieser Jesus, den meine Augen sehen und meine Ohren hören, ist der von Gott gekommene Messias selbst, — da zwingt es ihn mit Gewalt auf die Knie, um ihm zu huldigen, wie man nur dem huldigen kann, in welchem das Heil Gottes leibhaftig den Menschen erschienen ist.

Jesus seinesteils nimmt diese Glaubenshuldigung nicht nur an, sondern findet sich unter den gegebenen Umständen von ihr in besonderer Weise innerlich bewegt. Diesem vor kurzem noch leiblich und geistig blind gewesenen Bettler ist die wunderbare

Heilung seiner äußeren Blindheit auch zur inneren Erleuchtung gediehen, er ist zu klarer und gewisser Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangt, während die gleiche Heilungstat den geistig hell- und scharfsichtigen Führern Israels nur dazu gedient hat, sie in ihrer Verblendung gegen Jesus neu zu bestärken. Seiner innerlichen Bewegung über diese Doppelerfahrung gibt Jesus Ausdruck durch den Ausruf (39): *εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται.* — *κρίμα* (oder *κρῖμα*) ist richterliches Urteil, und zwar hier göttliches Gerichtsurteil. Also nicht: „Um Gericht zu halten bin ich in diese Welt gekommen," in welchem Fall der Anschein eines Widerspruchs mit 3, 17 u. 12, 47 entstände, sondern: „Zwecks eines (göttlichen) Gerichtsurteiles (scil. damit es gefällt und vollzogen werde) bin Ich (*ἐγώ*: ich, der nicht von dieser Welt stammende, 8, 23) in diese **Welt** gekommen (über *ὁ κόσμος οὗτος* s. zu 8, 23: diese vor Augen liegende irdische Welt), damit usw." Sonach ist Jesus hier weder der Gerichthaltende, noch auch der Gerichtvollstreckende, sondern der, dessen Gekommensein in diese Welt dazu dienen muß, daß seiner Erscheinung gegenüber ein göttliches Gerichtsurteil sich vollziehe und damit als solches kund werde. Der folgende Absichtssatz *ἵνα οἱ μὴ βλέποντες κτλ.* läuft dann dem *εἰς κρίμα* parallel als erläuternde Angabe des Doppelvorgangs, in welchem jenes *κρίμα* sich vollziehen will: „auf daß (nämlich) die nicht Sehenden sehend und die Sehenden blind werden." Das göttliche Dekret ist also doppelseitig: den Nichtsehenden soll Gesicht, den Sehenden Blindheit zuteil werden, scil. gegenüber dem in diese Welt gekommenen Christus. Diese kontextmäßige Beziehung nimmt aber den Prädikaten *βλέπωσιν* und *τυφλοὶ γένωνται* nichts von ihrer Allgemeinheit. Denn indem in Christus Gott selbst erkannt wird, so birgt seine Erkenntnis alle Schätze der Weisheit in sich (Kol. 2, 3); es bleibt also Erkenntnis schlechthin, was den einen verliehen

und den andern entzogen werden soll. Natürlich wollen dann, da es sich augenscheinlich um eine Umkehrung des beiderseitigen Zustandes handelt, auch die Subjekte *οἱ μὴ βλέποντες* und *οἱ βλέποντες* von geistigem Sehen oder Nichtsehen verstanden werden, und zwar ohne beschränkende Beziehung allgemein von dem geistigen Erkenntnisstande, in welchem die Erscheinung Christi die einen und die anderen findet. Durch die Erscheinung Christi in dieser Welt soll es geschehen, daß die Unwissenden wissend, und die Wissenden unwissend, die Toren weise, und die Weisen Toren werden. Die *μὴ βλέποντες* an unserer Stelle sind identisch mit den *νήπιοι*, und die *βλέποντες* mit den *σοφοί*, von welchen Jesus Matth. 11, 25 sagt: *ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν . . . καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις*. Dieselbe Doppelaussage findet sich auch bei Paulus unter Anwendung der Begriffe *μωρός* und *σοφός*, wenn er schreibt 1. Kor. 1, 20: *ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου*, und 1. Kor. 1, 27: *τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα καταισχύνῃ τοὺς σοφούς*. Auch darin kommen diese Stellen mit der unsrigen überein, daß auch sie die Umkehrung des beiderseitigen Erkenntnisstandes als einen erfahrungsmäßig sich kundgebenden göttlichen Beschluß bezeichnen, nämlich Matth. 11, 26: *οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου*, und 1. Kor. 1, 21: *εὐδόκησεν ὁ θεός*, 1, 27: *ἐξελέξατο ὁ θεός*. Nur ist an unserer Stelle der betreffende göttliche Beschluß noch näher gekennzeichnet als ein *κρίμα*, ein richtendes Urteil. Damit ist hier direkt ausgesprochen, was an den andern Stellen nur stillschweigend zugrunde liegt, daß das betreffende göttliche Verfahren nicht eine Maßnahme der Willkür, sondern der vergeltenden Gerechtigkeit ist, an den geistig Blinden sowohl wie an den geistig Hellsichtigen. Die Paradoxie wird freilich damit auf das äußerste gespannt. Denn wie kann das Sehendwerden eine Vergeltung sein für geistiges Blindsein, und das Blindwerden eine Vergeltung für geistige Einsicht? Aber diese Paradoxie ist beabsichtigt, und es ist nicht Sache des Aus-

legers, sie durch seine Auslegungskunst aus dem Wege zu schaffen. Insbesondere darf man nicht sagen, mit οἱ μὴ βλέποντες seien hier diejenigen gemeint, welche ihrer geistigen Blindheit sich bewußt sind und die im Bewußtsein dieses Mangels nach Erkenntnis der Wahrheit verlangen, dagegen mit οἱ βλέποντες diejenigen, welche schon weise zu sein wähnen, und sich in dieser falschen Einbildung gegen die Erkenntnis der Wahrheit versperren (Calvin z. d. St.: qui vanas suas imaginationes pro sapientia habent, vgl. Meyer, Lücke u. a.). Wenn das gemeint wäre, so wäre es auch gesagt. Es widerlegt sich auch durch V. 41, wo Jesus mit den Worten an die Pharisäer εἰ τυφλοὶ ἦτε κτλ. (s. unten) ihren tatsächlichen Besitz von Einsicht anerkennt. Die Lösung der Paradoxie darf eben nicht den Worten selbst aufgezwungen werden, sondern will dem durch das Paradoxon gereizten Nachdenken der Hörer und Leser überlassen bleiben. Solches Nachdenken führt dann allerdings auf die Beobachtung des inneren Zusammenhangs, welcher besteht zwischen dem geistigen Mangel der natürlicherweise Ungelehrten und Unwissenden und der durch diesen objektiven Mangel ihnen nahegelegten Gesinnung der Demut und Einfalt, wie sie für die Erkenntnis Christi empfänglich macht. Dem entspricht anderseits der innere Zusammenhang zwischen dem reichen geistigen Besitzstand der Gelehrten und Hochgebildeten und der durch diesen objektiven Besitzstand ihnen naheliegenden Versuchung zu hoffärtiger Selbstüberhebung und Selbstgenugsamkeit, wie sie für die Erkenntnis Christi unzugänglich macht. Kraft dieses nicht notwendig und ausnahmslos, wohl aber der Regel nach wirkenden inneren Zusammenhangs, vollzieht sich in der Tat ein göttliches κρίμα, ein Akt vergeltender Gerechtigkeit darin, daß gegenüber der Erscheinung Christi, nicht ausnahmslos, aber der Regel nach, den „Blinden" ihr Zustand geistiger Blindheit sich wandelt in den höchsten Reichtum von Erkenntnis, wie er in der Erkenntnis Christi beschlossen ist, den „Sehenden" dagegen ihr hoher Erkenntnisstand in den Zustand geistiger Blindheit, wie er mit der Verblendung gegen Christus gegeben ist.

Nicht mehr an den Blindgewesenen war dieser Ausspruch gerichtet, sondern Jesus hat ihn getan für seine hier wie 9, 1 ihn begleitenden Jünger, daß sie mit Jesus anschauen sollen das wunderbare Richten Gottes: *ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ* (Röm. 11, 33). Aber die Umgebung des Herrn war, als er so sprach, eine größere und eine gemischte. So wurde dieser Ausspruch auch von Pharisäern gehört, nämlich (40[a]) von denjenigen unter ihnen, welche (in einem Haufen von Jerusalemiten, s. 10, 19—21) bei dieser zweiten Begegnung Jesu mit dem Blindgeborenen sich in seiner Begleitung befanden. Der Ausdruck *ἤκουσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων ταῦτα οἱ μετ' αὐτοῦ ὄντες* läßt erkennen, daß die Pharisäer die Überwachung Jesu, welche sie ihm bei seinen Tempelreden hatten zuteil werden lassen, jetzt, nach der Heilung des Blinden, auch außerhalb des Tempels ins Werk setzten. Diese zur Stelle befindlichen Pharisäer, als sie den letzten Ausspruch Jesu hörten, sprachen zu ihm (40[b]): „Sind etwa auch wir blind?“ Das „auch wir blind“ kann sich nicht beziehen auf den zweiten Teil des vorangegangenen Absichtssatzes *ἵνα . . . οἱ βλεπ. τυφλοὶ γένωνται.* Dann müßte es heißen: Sind etwa auch wir blind geworden? Dazu würde auch die Antwort Jesu in V. 41 nicht passen, in welcher Jesus den Fragenden zugesteht, daß sie im Sinne ihrer Frage allerdings nicht blind sind. Die Pharisäer lenken vielmehr mit dem scharfen Instinkt des bösen Gewissens die Aufmerksamkeit ab von den letzten Worten Jesu, welche wirklich auf sie zutreffen, indem sie sich höhnend wenden gegen die Hauptaussage, daß durch Jesu Kommen in die Welt die Nichtsehenden sehend werden: Soll das etwa auch uns gelten, daß wir, die wir anerkannt sind als *γινώσκοντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁδηγοὶ τυφλῶν, φῶς τῶν ἐν σκότει, παιδευταὶ ἀφρόνων, διδάσκαλοι νηπίων* (vgl. Röm. 2, 18 f.), — daß auch wir Blinde wären, die erst durch dich sehend werden müßten?

Jesus aber fängt sie in ihren eigenen Worten, indem er ihnen zeigt, daß gerade ihr Sehendsein sie schuldig, und ihr sich dessen Berühmen ihre Schuld bleiben macht. Das erste drückt er negativ dahin aus (41[a]): „Wenn ihr blind wäret, so hättet ihr nicht Sünde," scil. in eurem ungläubigen Verhalten gegen mich. Denn auf ihre Gegnerschaft gegen Jesus sind die Pharisäer damit angeredet, welche sie in Sachen dieses Blindgeborenen aufs neue mit der Tat bewiesen haben. Das gibt sowohl dem Vordersatz wie dem Nachsatz die bestimmte Beziehung und das sichere Verständnis. Wenn sie, die Pharisäer, wirklich das wären, was zu sein sie so verächtlich von sich weisen, und was sie allerdings nicht sind, unwissende und geistig unmündige Menschen, und nur in solcher Unwissenheit und geistigen Unmündigkeit Gegner Jesu, dann hätten sie in ihrer verkehrten Stellungnahme zu Jesus nicht Sünde (Sündenschuld). Sie wären dann nicht nur relativ entschuldbar, sondern in dem Maße, als ihre Gegnerschaft gegen Jesus n u r ihrer Unwissenheit und geistigen Unmündigkeit entspränge, wäre sie ihnen wirklich nicht zuzurechnen.

Der einfache Gegensatz dazu würde dann lauten: *βλέποντες δὲ ἔχετε ἁμαρτίαν*, d. i.: Weil ihr aber geistig hochstehende, mit aller Wissenschaft ausgerüstete Männer seid, welche wohl imstande sind, die Beweise für die Göttlichkeit meiner Sendung zu prüfen und zu erkennen, so ist euer Unglaube gegen mich Sünde, die euch schuldig macht, indem er nicht einem Mangel an Einsicht, sondern eurem gegen die Zeugnisse Gottes sich verschließenden bösen Willen entstammt. Mit einer solchen Gegenüberstellung wäre freilich nichts Neues gesagt, sondern nur, was in negativer Form bereits ausgesprochen war, nochmals in positiver Form herausgehoben und wiederholt. Die Gegenüberstellung, welche wirklich folgt, bringt mehr als nur eine solche Wiederholung. Sowohl der einfache Gegensatz zu *εἰ τυφλοὶ ἦτε*, als auch der zu *οὐκ ἂν εἴχετε ἁμαρτίαν* wird, wie in ähnlicher Weise öfter bei Johannes, noch steigernd überboten. An Stelle

des einfachen βλέποντες δέ tritt der Zuruf (41b): νῦν δὲ λέγετε ὅτι βλέπομεν, und an Stelle des einfachen ἔχετε ἁμαρτίαν die Aussage: ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει. Natürlich muß nun auch von dieser Gegenüberstellung gelten, daß beide Sätze zu verstehen sind in der kontextmäßigen Beziehung auf die gegnerische Stellungnahme der Pharisäer zu Jesus, in welcher sie ihm den Glauben weigern. Was der erste Satz meint, ist nicht nur, daß sie im allgemeinen es lieben, sich mit ihrer hohen Einsicht und Erkenntnis zu brüsten, sondern daß sie als ungläubige Gegner Jesu sprechen: Wir sehen, — also ihren feindseligen Unglauben gegen Jesus vor sich selbst und vor andern hinstellen als eine Sache ihrer bevorzugten Erkenntnis und ihrer geistigen Überlegenheit über das unwissende Volk, dessen geistige Blindheit es in Gefahr bringe, von Jesus betrogen zu werden, vgl. 7, 49. Dann besagt aber auch der Satz ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει, welcher die verhängnisvolle Folge dieses λέγετε ὅτι βλέπομεν ausspricht, nicht sowohl, daß die allgemeine Sündenschuld, welche sie belastet, dauernd auf ihnen ruhen bleibt, als vielmehr daß die besondere Schuld ihrer ungläubigen Verwerfung Christi unter diesen Umständen zu einer dauernden wird, ohne Aussicht auf Vergebung. Da nämlich ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει als gesteigerter Gegensatz zu οὐκ ἂν εἴχετε ἁμαρτίαν gleichbedeutend ist mit ἡ ἁμαρτία ἣν ὑμεῖς ἔχετε μένει, so gilt das Prädikat μένει nicht nur ihrem sündhaften Zustand des Unglaubens, welcher nicht Objekt von ἔχειν sein kann, sondern der Schuld, welche sie vor Gott auf ihrem Gewissen haben damit, daß sie Jesus in Unglauben verwarfen. Daß sie so getan haben ungeachtet ihres bevorzugten Erkenntnisstandes, getrieben von den Leidenschaften des Ehrgeizes, der Herrschsucht und der verletzten Eigenliebe, war an sich schon unentschuldbare Sünde. Aber es bliebe doch die Möglichkeit, daß ihre durch die Macht der Leidenschaft bisher zurückgedrängte Einsicht sich noch überführen ließe von den Beweisen der göttlichen Sendung Jesu, und sie dann für die Schuld ihres jetzigen Unglaubens Vergebung suchten und

fänden. Anders wird es, wenn sie sich Jesus entgegenstellen mit dem Selbstruhm: Wir sehen. Indem sie so ihren Unglauben gegen Jesus gleichsetzen mit ihrer geistigen Einsicht und Erkenntnis, und ihre geistige Ausrüstung zur Erkenntnis der Wahrheit vielmehr in den Dienst der Lüge stellen, da schneiden sie sich selbst die Hoffnung ab auf einen künftigen Sieg der Einsicht über die Leidenschaft, und bringen sich selbst um die Aussicht künftiger Vergebung ihrer jetzigen Schuld.

Hier liegt somit eine dreistufige Klimax vor. Die erste Stufe ist: Ein Ungläubiger, der es bloß aus Unwissenheit wäre, hätte an seinem Unglauben keine persönliche Schuld. Und sofern mit seiner Unwissenheit sich entsprechende Demut und Einfalt innerlich verbände, kann sie ihm noch zu einer Hilfe werden für die Wendung zum Glauben, s. oben zu V. 39. Die zweite Stufe ist: Wer Jesus gegenübersteht mit der Fähigkeit, die Wahrheit zu prüfen und ihn in seiner Göttlichkeit zu erkennen, und dennoch sich zum Unglauben gegen ihn bestimmt oder im Unglauben an ihn verharrt, dessen Unglaube ist persönliche Schuld. Aber solange in ihm wenigstens der innere Konflikt noch fortdauert zwischen seinem ungläubigen Verhalten und seiner Fähigkeit der Wahrheitserkenntnis, so lange bleibt auch noch Hoffnung auf Bekehrung, und damit die Aussicht auf Vergebung. Es gibt aber noch eine dritte Stufe des Unglaubens. Ihr gehört an, wer in seiner Verhärtung gegen Jesus dazu fortschreitet, seine Fähigkeit der Wahrheitserkenntnis in sich selbst zu ersticken, indem er sein geistiges Erkennen geflissentlich in den Dienst seines Unglaubens stellt, und durch die tyrannische Macht seines bösen Willens sich selbst dazu zwingt, die Lüge als Wahrheit anzusehen, und den Unglauben an Jesus zu rechtfertigen und zu rühmen als die Frucht aufgeklärter Erkenntnis und höherer Geistesbildung. Das sind die, welche in ihrem Unglauben sprechen: „Wir sehen," und eben damit sich des Sehvermögens gegenüber der Wahrheit selbst berauben. Ihnen gilt: ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει.

Nach der Heilung des Blindgeborenen: Fortsetzung der Rede an die Pharisäer.

(Joh. 10, 1—18.)

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die bisherige Rede Jesu in 10, 1 sich unmittelbar fortsetzt. Der Beginn einer ganz neuen, unter andern Umständen gesprochenen Rede müßte irgendwie bemerklich gemacht sein. Nicht einmal eine Unterbrechung der Rede Jesu durch eine Gegenrede der Hörer, oder eine Unterbrechung ihrer Aufzeichnung durch eine Zwischenbemerkung des Evangelisten liegt an dieser Stelle vor; daher auch keine Neueinleitung der Fortsetzung, etwa mit *καὶ ἔλεγεν* (s. z. B. 6, 65) oder *εἶπεν οὖν πάλιν* (s. hernach in V. 7). Vielmehr fährt der Redende unmittelbar fort mit der stehenden Beteuerungsformel *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμ.* Diese Beteuerungsformel tritt in unserem Evangelium nirgends auf als Eröffnung eines völlig neuen Redezusammenhangs, sondern entweder im Gespräch zur Bekräftigung einer Erwiderung Jesu auf vorher von andern Gesprochenes, oder im Verlauf einer Rede Jesu behufs Einleitung einer Versicherung, welche mit seiner bisherigen Rede zusammenhängt. Letzteres muß hier stattfinden. Aber weil Jesus hier plötzlich in einen neuen Bilderkreis übergeht, so liegt diesmal der Zusammenhang mit dem Vorangegangenen nicht ohne weiteres deutlich vor Augen. Wir werden, ehe dieser Zusammenhang ans Licht treten kann, zunächst die folgende, in ein ganz neues Bild gekleidete Versicherung auf ihren Inhalt zu prüfen und bis zu ihrem Schlusse hin zu verfolgen haben; denn sie

dehnt sich in diesem Falle aus zu einer weiter ausgeführten farbenreichen Bildrede, die erst mit V. 5 zum Abschluß kommt.

Der Nachdruck der einleitenden Beteuerung ἀμ. ἀμ. λ. ὑμ. muß freilich auf der ersten Aussage beruhen bleiben, welche unmittelbar dadurch eingeführt wird (1): ὁ μὴ εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας εἰς τὴν αὐλὴν τῶν προβάτων ἀλλὰ ἀναβαίνων ἀλλαχόθεν, ἐκεῖνος κλέπτης ἐστὶν καὶ λῃστής. Die Grundvorstellung ist die von Schafen, wie sie zu nächtlicher Zeit des kommenden Morgens harren, mit welchem die Tür des sie umfriedigenden Geheges sich öffnen wird, und die Hirten kommen werden, um die Schafe auszuführen auf die Weide. In dem Rahmen dieses nächtlichen Gesamtbildes wird dann für den Beobachter der Personen, welche bei den Schafen Zugang suchen, ihr Verhalten zu der Tür zum entscheidenden Kriterium: „Wer nicht durch die Tür hereinkommt in die Hürde der Schafe, sondern anderswoher (von einer andern Stelle her als dort, wo die Tür sich befindet) aufsteigt (scil. auf und über die Mauer), derselbe (das nachdrückliche johanneische ἐκεῖνος) ist ein Dieb und ein Räuber.“ Er ist ein Dieb, indem er sich den Zugang verstohlen erschleicht, wozu anders, als um sich listig zu erstehlen, was ihm nicht gehört, — und er ist ein Räuber, indem er sich den Zugang gewaltsam bahnt, wozu anders, als um mit Gewalt an sich zu reißen, was ihm nicht gebührt. Daran nämlich, daß er nicht durch die Tür kommt, wird kenntlich, daß er keinen Beruf hat, die Schafe zu weiden; und daran, daß er dennoch über die Mauer steigt, wird ersichtlich, daß er die Absicht hat, sich an den Schafen zu vergreifen.

Erst nach dieser polemischen Aussage, welcher in erster Linie die einleitende Beteuerung galt, folgt nunmehr, sie e contrario bestätigend, der Gegensatz (2): ὁ δὲ εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας ποιμήν ἐστιν τῶν προβάτων. Das demonstrative ἐκεῖνος fehlt diesmal. Darin aber sind sich Satz und Gegensatz

gleich, daß ebenso wie κλέπτης und λῃστής in V. 1, so auch das artikellose ποιμήν Qualitätsprädikat ist. Also nicht: „er ist der Hirte der Schafe," so daß die Vorstellung nur eines einzigen Hirten für alle Schafe zugrunde läge, sondern: „wer aber hereinkommt durch die Tür, ist (nicht ein Dieb und ein Räuber, sondern) ein Hirte der (in der Hürde befindlichen) Schafe." Er steht zu den Schafen der Hürde im Hirtenverhältnis. Daran nämlich, daß er den Eingang durch die Tür sucht, wird kenntlich, daß er nicht kommt zu stehlen und zu rauben, sondern die Schafe zu weiden; und daran, daß er Einlaß durch die Tür findet, wird ersichtlich, daß er zu den Schafen der Hürde gehört als ein berufener Hirte.

Hier könnte der bildliche Spruch schließen, er würde ohne jeden weiteren Zusatz schon hier ein geschlossenes Ganzes bilden. Aber der Spruch dehnt sich noch weiter aus zu einer ausgeführten bildlichen Rede. Im Anschluß an das letzte Prädikat ποιμήν ἐστιν τῶν προβάτων folgt nun eine Schilderung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen einem solchen an seinem Hereinkommen durch die Tür kenntlichen Hirten, und zwischen den ihm als Hirten zugehörigen Schafen. Dabei wird jedoch der Gegensatz zu andern, die sich unberufenerweise mit den Schafen zu tun machen wollen, keineswegs vergessen, sondern dieser Gegensatz bleibt auch jetzt noch der Hintergrund der Schilderung. Das beweist der Schluß in V. 5, wo das Ganze wieder in der ausdrücklichen Hervorhebung des Gegensatzes zu Unberufenen mündet. Durch diesen Gegensatz ist auch das nachdrückliche τούτῳ an der Spitze des Übergangssatzes zu der folgenden Schilderung bedingt (3): „Diesem (weil er Hirte ist) öffnet der Türhüter;" einem andern, der nicht Hirte ist, würde der Türhüter nicht aufmachen. Etwas Neues ist damit nicht gesagt. Es ist nur das Urteil des Beobachters: Der durch die Tür Kommende ist Hirte, — zurückgeführt auf den beobachteten, in der Natur der Sache begründeten Hergang: Dem, welcher Hirte ist, öffnet sich die Tür, oder,

was dasselbe sagen will, dem tut der Türhüter auf. Denn der Türhüter ist nur die in dem bildlichen Rahmen gegebene Personifikation der Tür, insofern diese nicht bloß als Eingang für Berufene, sondern auch als Verschluß gegen Unberufene gedacht ist. Das Sätzchen bildet somit nur den einleitenden Übergang zu der weiteren Schilderung der Vorgänge, welche sich zwischen Hirte und Schafen abspielen, wenn in der Morgenfrühe die ersteren in die Hürde eintreten, um ihren Beruf an den letzteren auszuüben. Das nachdrückliche τούτῳ aber wirkt nun auf die ganze Schilderung fort, so daß auch alle folgenden Aussagen dazu dienen, den Eingetretenen als einen berufenen Hirten zu kennzeichnen im Gegensatz zu solchen, die es nicht sind.

Das gilt vor allem auch von der zunächst folgenden allgemeinen Aussage über das Verhalten der Schafe zu dem Eingetretenen (3^b): καὶ τὰ πρόβατα τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούει. Wie der Türhüter ihm öffnet auf sein Klopfen, so horchen die Schafe auf sein Rufen, beides aus demselben Grunde, weil er sowohl dem ersteren als den letzteren als ποιμὴν τῶν προβάτων bekannt ist. τὰ πρόβατα kann hier nicht anders gemeint sein als V. 1 u. 2, es sind allgemein die in der Hürde befindlichen Schafe. Für sie sind die jeden Morgen kommenden Hirten bekannte Figuren, und hat insbesondere deren Stimme einen vertrauten Klang, so daß sie, wenn das Rufen eines solchen Hirten erklingt, willig aufhorchen und sich vertraulich ihm zuwenden. Denn unmöglich kann τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούει hier nur besagen, daß die Stimme des Eingetretenen ihnen ins Ohr fällt, wie das ebenso auch mit der Stimme eines Fremden geschehen würde. Dagegen entscheidet schon (s. oben), daß das Pronomen αὐτοῦ Wiederaufnahme des nachdrücklichen τούτῳ ist; ferner, daß bei dieser Auffassung dem Satze inhaltlich jede Bedeutung fehlen würde; und endlich die Vergleichung von V. 8. 16. 27. Das ἀκούειν τῆς φωνῆς αὐτοῦ schließt also auch hier das εἰδέναι τὴν φωνὴν αὐτοῦ (vgl. V. 4) schon ein. Voraus-

gesetzt ist, daß die Hirten nicht stumm hereinkommen, sondern, indem sie bei Morgendunkel eintreten, sich sofort mit einem Lockruf ihrer allbekannten Stimme vor den Schafen der Hürde legitimieren, damit kein schreckhaftes Zurückdrängen und Flüchten, sondern ein vertrauliches Zudrängen bei den Schafen entstehe. Dann erst geschieht, was V. 3[c] malt: „**und die Schafe, die ihm zugehören** (*τὰ ἴδια πρόβατα*), **ruft er** (*καλεῖ* oder *φωνεῖ*, letzteres überwiegend bezeugt) **jedes mit Namen** (*κατ' ὄνομα*, vgl. 3. Joh. 15), **und er führt sie aus.**" Auf den allgemeinen Lockruf folgt zunächst das mit Namen Rufen der einzelnen Schafe, welche dem Eingetretenen zugehören, — ein Herbeirufen jedes einzelnen für sich, um sie eins nach dem andern herauszulassen. *τὰ ἴδια πρόβατα* umfaßt somit allerdings einen engeren Kreis als das bisherige *τὰ πρόβατα* in V. 1. 2 u. 3[b]. Es sind die der Pflege gerade dieses, jetzt eingetretenen Hirten anvertrauten Schafe. Dennoch hat das Beiwort nicht den Zweck, diesen engeren Kreis aus der Allgemeinheit herauszuheben, als ob das hier Gesagte nicht auf alle, sondern nur auf einen Teil der Schafe zuträfe. Der jetzt eingetretene Hirte ist ja nur ein Hirte unter andern; diejenigen Schafe also, welche ihm gegenüber nicht *τὰ ἴδια* sind, sind es bei dem Eintritt des nächsten oder des dann folgenden Hirten, so daß in der Sache das Prädikat *ἴδια* allen Schafen gleichmäßig zukommt. Seine Beifügung hat somit ausschließlich den Zweck, die Innigkeit des Verhältnisses zu betonen, welches zwischen Hirt und Schafen besteht: Sie gehören sich gegenseitig an, so zwar, daß der betreffende Hirt für jedes Schaf einen besonderen Namen hat, und jedes seinen Namen im Munde des Hirten kennt. Demgemäß ist der Hirt in der Lage, sie namenweise und stückweise herauszulassen aus der Hürde, so daß keines vergessen werden und zurückbleiben kann.

Der letzte Satzteil *καὶ ἐξάγει αὐτά* führt dann noch weiter. Er geht nicht mehr auf den Akt des Herauslassens der einzelnen, was noch kein „Ausführen" ist; sondern das stückweise Heraus-

lassen der einzelnen ist als Zweck und Folge noch in φωνεῖ κατ' ὄνομα eingeschlossen, und καὶ ἐξάγει αὐτά vergegenwärtigt bereits den Auszug von Hirt und Herde nach der Weide. Daraus erklärt sich auch, daß nach richtiger Lesart ohne copula fortgefahren wird (4): ὅταν (א BL u. a., sonst findet sich καὶ ὅταν und ὅταν δέ) τὰ ἴδια πάντα (in Rec. hat sich nach einigen Zeugen πάντα in πρόβατα verwandelt) ἐκβάλῃ, ἔμπροσθεν αὐτῶν πορεύεται κτλ. Die Schilderung wird hier nicht mit καί oder δέ noch weitergeführt, sondern was mit καὶ ἐξάγει αὐτά bereits summarisch ausgesprochen war, wird ohne copula in anschaulicher Plastik nur noch näher entfaltet. Zu diesem Zweck wird zunächst der Moment fixiert, in welchem das stückweise Herauslassen der einzelnen Schafe, was längere Zeit in Anspruch nimmt, zu Ende gekommen ist: „Wann er (nämlich) die Seinen sämtlich (πάντα, vom ersten bis zum letzten) herausgebracht hat (ἐκβάλῃ: beim Herauslassen faßt er jedes einzelne an und befördert es hinaus), so (nähere Entfaltung von ἐξάγει αὐτά) zieht er vor ihnen her, und ihm folgen die Schafe (αὐτῷ mit Betonung dem ἀκολουθεῖ vorantretend), weil sie kennen seine (zur Nachfolge rufende) Stimme." Auch in dieser malerischen Schilderung des Auszuges von Hirt und Herde geht der polemische Ton, welchen das τούτῳ an der Spitze von V. 3 indiziert hat, nicht nur nicht verloren, sondern setzt sich mit der Betonung von αὐτῷ in der Art fort, daß hierauf die Pointe der Schilderung beruhen bleibt. Das beweist die abschließende gegensätzliche Versicherung (5): ἀλλοτρίῳ δὲ οὐ μὴ ἀκολουθήσουσιν, ἀλλὰ φεύξονται ἀπ' αὐτοῦ. Indem statt des bisher durchweg festgehaltenen Präsens hier das Futurum eintritt, wird der bisherige Standpunkt des Beobachters wirklicher Vorgänge jetzt verlassen. Aber nicht, als ob hier die Schilderung sich plötzlich in eine Prophezeiung geschichtlicher Vorgänge der Zukunft verwandelte, sondern die Futura οὐ μὴ ἀκολουθήσουσιν und φεύξονται stehen nur im Sinne einer allgemeinen nach-

drücklichen Versicherung, was einem Fremden gegenüber, der sich bei Ausführung der Herde an die Stelle des Hirten setzen wollte, unfehlbar geschehen wird: „Einem Fremden (welcher etwa die Schafe ausführen wollte) werden sie sicher nicht (οὐ μή) nachfolgen, sondern werden fliehen von ihm hinweg (ἀπ' αὐτοῦ)." Dem entspricht dann auch die jetzt allgemeinere Form des sich diesmal anschließenden Begründungssatzes. Es heißt diesmal nicht nur: Sie werden ihm nicht folgen, weil sie seine Stimme nicht kennen (werden), sondern die allgemeine Behauptung, daß sie einem Fremden in keinem Falle folgen werden, wird ebenso allgemein begründet aus dem schon jetzt und jederzeit bestehenden allgemeinen Sachverhalt: ὅτι οὐκ οἴδασιν τῶν ἀλλοτρίων (betonte Voranstellung des Genitiv) τὴν φωνήν. Es stehen sich entgegen οἱ ποιμένες und οἱ ἀλλότριοι. Die Stimme der Hirten ist den Schafen bekannt, so daß sehr wohl ein Hirte an die Stelle des andern treten könnte (s. oben zu V. 3c); die Stimme der Fremden dagegen ist ihnen unbekannt, so daß keines Fremden Lockruf bei ihnen Gehör finden kann und wird. — Die oft aufgeworfene Frage, ob die hier erwähnten ἀλλότριοι identisch seien mit den Dieben und Räubern in V. 1, ist in dieser Form ohne Grund und Anlaß im Texte. Denn wie in V. 1 nur die Rede war von einem beliebigen Unbefugten, gleichviel wer, welcher in die Hürde einbricht, ebenso ist hier nur die Rede von einem beliebigen Fremden, gleichviel wer, welcher etwa versuchen wollte, die Führerrolle bei den Schafen zu spielen. Nur in ihrem Gegensatz zu dem Begriff ποιμήν fallen die beiden Kategorien des Einbrechers in V. 1 und des fremden Führers in V. 5 allerdings zusammen, und steht demgemäß zu vermuten, daß sie auch in der beabsichtigten polemischen Anwendung nicht auseinanderfallen werden.

Somit faßt sich der Inhalt der ganzen Bildrede dahin zusammen: Wer, statt durch die Tür zu kommen, einbricht in die Hürde, der ist ein Räuber, aber kein Hirte. Dieser Aussage

galt in erster Linie das ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν. Daran schloß sich dann die zusätzliche Schilderung, wie ein wirklicher Hirte, der als solcher durch die Tür kommt, die Schafe, statt ihnen Übles zu tun, in fürsorglicher Liebe auf die Weide führt, und wie die Schafe, die vor jedem Fremden fliehen würden, einem solchen Hirten in liebendem Vertrauen folgen.

Das Ganze nennt der Evangelist eine Parömie (6ᵃ): ταύτην τὴν παροιμίαν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς. Eine Parömie (παρά: praeter; οἶμος: via) ist eine von dem gewöhnlichen Wege des Redens abweichende Redeweise, indem statt des Weges der direkten Mitteilung der Weg einer indirekten Mitteilung gewählt wird. Und zwar wird die beabsichtigte Mitteilung vermittelt entweder durch Zitierung eines dem Hörer schon bekannten landläufigen Gemeinspruches, daher παροιμία s. v. a. „Sprichwort" (so bei den Griechen und 2. Petr. 2, 22), — oder durch Benutzung eines den Hörern geläufigen mehr oder minder ausgeführten Bildes. So steht παροιμία hier = „bildliche Rede" (vgl. auch 16, 25. 29), sachlich gleichbedeutend mit dem synoptischen Ausdruck παραβολή, wobei es keinen Unterschied macht, ob und inwieweit die Bildrede allegorische Art hat, da auch die synoptische Parabel Allegorisches keineswegs ausschließt. Die gegenteilige Behauptung ist eine petitio principii, welcher die wirkliche Gestalt der synoptischen Texte widerspricht. Immer aber wird der Neben- oder Umweg zu dem Zweck gewählt, um durch Anknüpfung an Bekanntes das Mitzuteilende den Hörern noch näher zu bringen, als es durch direkte Mitteilung geschehen würde.

Anderseits bleibt dabei immer die Möglichkeit offen, daß der Hörer die ihm zugemutete Anwendung der Bildrede nicht findet. So ist es nach V. 6ᵇ in dem vorliegenden Falle geschehen: „Jene aber (die anwesenden Pharisäer, 9, 40) verstanden nicht, was es war, das er zu ihnen redete," d. h. sie verstanden nicht, was er mit der vorstehenden Rede ihnen sagen wollte. Diese berichtliche Bemerkung kann auch hier

(vgl. zu 8, 27) nur besagen, daß die Pharisäer durch Gebärden oder Ausrufe ihr Nichtverständnis kundgaben. Ob dieses Nichtverständnis ein wirkliches oder nur fingiertes, — und wenn ein wirkliches, ob es nur in ihrer Unfähigkeit, oder auch in ihrer Unwilligkeit zu verstehen wurzelte, das entzieht sich der äußeren Beobachtung und damit auch der Berichterstattung. Wenn wir uns aber erinnern an die ununterbrochene Folge, in welcher sich die Bildrede in 10, 1 ff. dem scharfen Strafwort Jesu an die Pharisäer in 9, 41 anschloß, so ist klar: die Pharisäer mußten von vornherein vermuten, daß die polemische Spitze dieser Bildrede, wie sie gleich in dem ersten Satze 10, 1 deutlich hervortrat, gegen sie selbst gerichtet sei. Eben deshalb werden sie bei ihrer feindseligen Grundstellung zu Jesus sich um das Verständnis der Bildrede keineswegs bemüht, vielmehr innerlich sich der Zumutung widersetzt haben, die erforderliche Anwendung selbst zu vollziehen. Sonst hätten sie, da das Verhältnis zwischen Hirten und Herde ein aus dem Alten Testament geläufiges Bild war für das Verhältnis zwischen dem Volke Gottes und dessen Leitern, wenigstens so viel sofort verstehen müssen, daß ihr eigener Anspruch, berufene Leiter des Volkes Gottes zu sein, als unbefugte Anmaßung gekennzeichnet, sie vielmehr für Verderber des Volkes Gottes erklärt werden sollten.

Für den, welcher willig ist zu verstehen, tritt denn auch, sobald 10, 1—5 als Fortsetzung der Polemik gegen die Pharisäer in 9, 39 u. 41 gewürdigt wird, der innere Zusammenhang zwischen beiden Abschnitten klar zu Tage, und von da aus erhellt dann von selbst schon der Sinn der Bildrede in ihrer beabsichtigten Anwendung. Vorher hat Jesus die pharisäischen Volksleiter gestraft als Pseudolehrer, welche im Bewußtsein höherer Einsicht sich über das blinde Volk erheben zu dessen Lehrern und Leitern, während sie gegen das in Jesus erschienene Licht, welches allein die Blinden sehend machen kann, sich verschlossen haben bis zu dem Grade willentlicher Selbstverblendung. Wenn sich daran unmittelbar eine Bildrede anknüpft von Pseudohirten, welche mit

List und Gewalt bei den Schafen einzudringen suchen, während sie von der Tür, die allein zu den Schafen führt, nichts wissen wollen, so entspricht in diesem neuen bildlichen Rahmen dem Lichte, welchem die vermeintlichen Lehrer der Blinden sich willentlich verschließen, nunmehr die Tür, welche die vermeintlichen Hüter der Schafe geflissentlich umgehen. So gewiß das Licht Jesus ist, so gewiß ist auch die *θύρα*, oder was dasselbe ist (s. oben zu V. 3), der *θυρωρός*, der auf- und zuschließende Pförtner und Wächter der Herde Gottes, — in der Anwendung Jesus. Er ist der Messias, welcher *τὴν κλεῖν Δαυείδ* besitzt, *ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείσει, καὶ κλείων καὶ οὐδεὶς ἀνοίξει* (Offb. 3, 7), und der als solcher (Offb. 3, 8) dem Hirten der philadelphischen Gemeinde zusagt: „Siehe, ich habe vor dir gegeben eine offene Tür." Daß die Pharisäer, statt den Zugang zu der Gemeinde Gottes allein von ihm zu erhoffen und zu erbitten, auf eigene Hand sich die Gewalt über die Herde Gottes erschleichen und erraffen, damit kennzeichnen sie sich als Diebe und Räuber, welche nicht wirklich die Seelen leiten und weiden wollen, sondern nur zum Unheil der Seelen eigensüchtige Zwecke verfolgen (s. unten zu V. 8 u. 10). Das ist der an der Spitze stehende Hauptgedanke der Parömie. Dabei versteht sich von selbst, daß die allgemein aufgestellte Regel, wenn auch zunächst den Pharisäern zur Anwendung dargeboten, nicht nur auf die damaligen Pharisäer zutrifft, sondern auf alle Usurpatoren geistiger Führerschaft, welche zu irgend welcher Zeit auf einem andern Wege als durch Jesus zu der Gemeinde Gottes kommen und die Seelen leiten wollen. — Was die *αὐλή* sei, ist nicht zu fragen. Insbesondere ist sie nicht zu deuten nur speziell auf die damalige israelitische Theokratie. Die *αὐλή* wird in V. 1 nur erwähnt im Zusammenhang mit der Tür, sie ist hier (anders V. 16, s. dort) nur das in dem Rahmen der bildlichen Gesamtvorstellung notwendige Korrelat zu der Tür als dem Hauptbegriff der Bildrede. Unter den Schafen aber sind schon hier wie durchweg in den folgenden

Reden des 10. Kapitels verstanden die nach Gottes Heil verlangenden Seelen, welche nach Gottes Willen dem Heile Gottes zugeführt und in seinem Besitz und Genuß gepflegt und bewahrt werden sollen. — Eine Erweiterung findet dann der Hauptgedanke der Bildrede noch in V. 3—5 durch die bildliche Ausführung, wie ein wahrer, gottberufener Seelenleiter, der als solcher durch Jesus Eingang sucht und findet bei den Seelen, nach jeder Richtung, in seinem Verhalten und in seinem Verhältnis zu den Seelen, als das Gegenteil eines selbstsüchtigen Usurpators sich darstellt. In seinem Verhalten, sofern er nicht das Eigene sucht, sondern mit der liebenden Fürsorge, wie sie ein Hirte seinen Schafen insgesamt und jedem einzelnen von ihnen zuwendet, die ihm anvertrauten Seelen führt zu den grünen Auen und den frischen Wassern der von Gott ihnen bereiteten Güter des Heils. Und in seinem Verhältnis zu den Seelen, sofern er ihnen nicht ein Gegenstand der Furcht ist (vgl. auch 9, 22), vor dem sie in scheuem Mißtrauen sich zurückziehen und zurückhalten, sondern das Vertrauen der Seelen besitzt, wie ein Hirte das Vertrauen der Schafe, so daß sie auf ihn willig hören, und ihm voll Vertrauen folgen, wohin er sie führt.

Jesus selbst hatte der Bildrede anfangs eine ausdrückliche Anwendung nicht beigefügt. Er hatte sie zunächst mit dem Anspruch vorgetragen, daß sie auch ohne besondere Anleitung aus dem Kontexte verstanden werde. Erst als die Pharisäer ihr Nichtverständnis bekundeten, da gibt ihnen Jesus auch die Anwendung, welche sie selbst deshalb nicht machen konnten, weil sie es nicht wollten (s. oben zu V. 6). Denn wenn es nach dem οὐκ ἔγνωσαν des V. 6 weiter heißt (7): εἶπεν οὖν πάλιν ὁ Ἰησοῦς, und wenn der so eingeführte neue Redeabschnitt unter Wiederaufnahme der Beteuerungsformel ἀμ. ἀμ. λέγ. ὑμ. (s. 10, 1) mit der Erklärung beginnt: ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων, so kann kein Zweifel darüber sein, daß hier die Anwendung der vorstehenden Parömie gegeben werden soll. Die Tür als der

Zugang zu den Schafen war der Hauptbegriff der Bildrede, und der feierlich beteuerte Ausspruch ἐγώ εἰμι ἡ θύρα enthält die alles entscheidende Anwendung. Der Einführungssatz εἶπεν οὖν πάλιν ὁ Ἰησοῦς (πάλιν von Tischendorf mit Unrecht nach א getilgt, nur αὐτοῖς nach πάλιν [Rec.] ist zweifelhaft) kann somit, gleichviel ob αὐτοῖς echt ist oder nicht, in diesem Zusammenhang nur besagen, infolge des Nichtverstehens der Pharisäer habe Jesus seine Rede wiederaufgenommen behufs bestimmter Feststellung der von ihm beabsichtigten Anwendung der Bildrede. Die Auffassung, nach welcher in der Parömie selbst die Gleichsetzung der Tür mit Jesus noch gar nicht beabsichtigt gewesen, sondern erst jetzt als ein Neues ausgesprochen sein soll, übt an dem offensichtlichen Verhältnis von V. 7 zu V. 1 unerlaubte Gewalt. Vollends ausgeschlossen ist, daß man ἡ θύρα τῶν προβάτων ohne jeden Anhalt in der Bildrede hier plötzlich verstehen dürfte als die Tür für die Schafe, bezw. als die Pforte, durch welche die Menschen in das Reich Gottes eingehen sollen. Vielmehr kann der Sinn der Beteuerung in V. 7 nur sein im engsten Anschluß an die Beteuerung in V. 1: Ich selbst, Jesus, — Ich bin die besagte Tür zu den Schafen, jene Tür, wie sie sich schon in der Bildrede selbst personifiziert hatte zu der Gestalt des θυρωρός, der den Hirten aufmacht.

Richtig ist nur, daß die nachfolgende weitere Ausführung dieses Satzes noch mehr bringt, als nur eine exakte Anwendung der Bildrede. So verhält es sich gleich mit V. 8. Nachdem in der Bildrede der Nachdruck des beteuernden ἀμ. ἀμ. λ. ὑμ. in erster Linie auf den Satz gefallen war ὁ μὴ εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας . . . κλέπτης ἐστὶν καὶ λῃστής, so ist anzunehmen, daß auch das ἀμ. ἀμ. λ. ὑμ. der Anwendung in erster Linie einer Aufstellung gelten wird, welche jenem Anfangssatze der Bildrede entspricht. So ist es in der Tat. Aber Jesus sagt jetzt nicht nur: ὁ μὴ εἰσερχόμενος δι' ἐμοῦ κλέπτ. ἐ. κ. λῃστ., sondern er spricht die Anwendung aus in einer bestimmten Form

und konkreten Beziehung (8[a]): πάντες ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ κλέπται εἰσὶν καὶ λῃσταί. So nach richtiger Lesart. Denn weder zur Streichung von πάντες (fehlt in D), noch von πρὸ ἐμοῦ (fehlt in ℵΔ u. a., von Tischendorf mit Unrecht getilgt) sind die äußere Bezeugung oder innere Gründe irgend ausreichend. πρὸ ἐμοῦ kann freilich hier, in der Verbindung mit dem Präteritum ἦλθον, nur zeitlich gemeint sein, obgleich viele Ausleger dem auf mannigfache Weise auszuweichen suchen. Aus sprachlichen Gründen unannehmbar ist die Bedeutung „ohne Zusammenhang mit mir". Desgleichen die Übersetzung „anstatt meiner". Gezwungen, obgleich den Sinn annähernd treffend (s. unten), ist auch die räumliche Fassung: „alle, welche vor (nicht hinter mir) kamen," sich mir vordrängend, statt von mir eingeführt. Sie paßt auch nicht zu der Aussage „Ich bin die Tür"; denn in die Tür kann man sich wohl eindrängen, bezw. an dem Türsteher vorbeidrängen, aber nicht sich ihr oder ihm vordrängen. Somit bleibt das allein Mögliche, was ohnehin das allein Natürliche ist: „Alle, welche (zeitlich) vor mir gekommen sind," d. h. alle, welche zu den Schafen gekommen sind, ehe ich, Jesus, da war, der allein Macht und Vollmacht hat, den Zugang zu den Schafen zu erschließen, „sind Diebe und Räuber." Anderseits ist wohl zu beachten, daß es nicht heißt ἦσαν κλέπτ. κ. λῃστ., wie von Personen der geschichtlichen Vergangenheit, — sondern εἰσίν, sie sind es. Personen der Gegenwart sollen von dem Urteil getroffen werden. Schon deshalb kann das abfällige Urteil nicht, in schroffem Widerspruch mit der sonstigen Stellungnahme Jesu zum Alten Testament (4, 22; 5, 45 f.; 6, 46; 7, 19) auf Moses und die Propheten zurückbezogen werden. Wie heute ein abfälliger Beurteiler der Reformatoren nicht sagen würde: sie sind —, sondern: sie waren Kirchenverderber, ebenso würde zur Zeit Jesu ein abfälliges Urteil über Moses und die Propheten nicht gelautet haben: sie sind —, sondern: sie waren Diebe und Räuber. Jesus redet vom

Standpunkt seines Zeitalters aus, dessen gottgewollte Signatur es war, nach Abschluß der alttestamentlichen Gottesoffenbarung eine Wartezeit zu sein auf die von Moses und den Propheten in Aussicht gestellte Erscheinung des Messias. In dieser Zeit war es Aufgabe der Frommen, in Geduld auf die messianische Heilszukunft zu hoffen und zu harren; und demgemäß war es Sache der Lehrer jener Zeit, die Seelen von sich hinwegzuweisen und hinzuweisen auf den, in welchem Gott selbst zu seinem Volke kommen wird. Tatsächlich aber hatten die schriftgelehrten Gesetzeslehrer Israels in engster Verbindung mit der Partei der Pharisäer das Gegenteil getan. Das Warten auf die Erscheinung des Messias als des alleinigen Inhabers und der einigen Quelle aller Autorität für die Gemeinde Gottes versprach ihren Leidenschaften der Herrschsucht, Ehrsucht und Habsucht keine Befriedigung. Daher waren sie, wenn nicht unter Verneinung, so doch unter Ignorierung oder Zurückstellung der messianischen Hoffnung, schon vor der Erscheinung des Messias zu den Schafen der Herde Gottes gekommen, um ohne Beruf und Befugnis sich zu Selbstherren über die Seelen aufzuwerfen, und sie unter das Joch ihrer angemaßten Autorität zu knechten. Von ihnen, wie groß auch die Zahl war, in welcher sie aufgetreten waren, gilt das Urteil, daß sie allesamt (πάντες ὅσοι) Diebe und Räuber seien, eben weil sie allesamt schon vor Tagesanbruch sich bei den Schafen eingedrängt haben, ehe noch der θυρωρός zur Stelle, und die Tür in Funktion getreten war. Das nachdrückliche πάντες ὅσοι bezieht sich also nicht auf eine lange Reihe von solchen, welche zu verschiedenen Zeiten einer nach dem andern gekommen sind, sondern auf die große Zahl, in welcher die Usurpatoren geistiger Führerschaft zu den Kindern jener Epoche gekommen waren, in ihren gemeinsamen Herrschaftsansprüchen wie eine geschlossene Phalanx einander stützend und tragend (vgl. zu 5, 44). Diese ihre Vielzahl, so ist die Meinung, ändert nichts an ihrem Charakter. Soviel Einbrecher vor Jesus, soviel Diebe und Räuber. Daß

es unter den Pharisäern und Schriftgelehrten jenes Zeitalters auch einzelne aufrichtige Seelen gab, wird damit nicht verneint. Denn soweit solche aufrichtig auf das Heil Gottes warteten und warten lehrten, soweit waren diese an dem usurpatorisch vorzeitigen, dem Messias vorgreifenden sich Ein- und Aufdrängen ihrer Partei- und Standesgenossen persönlich unbeteiligt, und fielen damit von selbst außerhalb des Kreises der πάντες, welchen die Verurteilung des Herrn gilt.

Nicht dem Urteil κλέπτ. εἰσὶν κ. λῃστ., zu welchem das Folgende sich vielmehr wie eine Bestätigung verhält, sondern der Aussage ἦλθον πρὸ ἐμοῦ tritt dann (8^b) mit ἀλλά die Feststellung entgegen: ἀλλ' οὐκ ἤκουσαν αὐτῶν τὰ πρόβατα. Wohl sind sie, noch ehe die θύρα da war, zu den Schafen gekommen, „aber mit nichten haben ihnen Gehör geschenkt die Schafe." So kann Jesus sagen, obgleich es den Schriftgelehrten und Pharisäern jenes Zeitalters anscheinend gelungen war, ein strenges Regiment ihres Krummstabes über das Volk aufzurichten. Denn der äußere Gehorsam, welchen sie fanden, war von der Furcht diktiert (s. 9, 22; 7, 13; 19, 38), nicht aber wurzelte er in irgend welchem Vertrauen, welches sie mit ihrem usurpatorischen Gebaren den frommen, heilverlangenden Seelen abgewonnen hätten. Weit entfernt, sich der Führung ihrer geistigen Zwingherrschaft willig anzuvertrauen, und bei ihrer den Menschen nur schwere Lasten aufbürdenden Gesetzeslehre Befriedigung zu finden für ihren Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, fuhren diese vielmehr fort, mit nur um so größerer Sehnsucht auf den Anbruch des messianischen Tages zu warten.

Die bisherige polemische Anwendung entsprach dem ersten Teil der Bildrede, in welchem gesagt war von den nicht durch die Tür zu den Schafen Kommenden. Wenn Jesus dann (9) den entscheidenden Satz ἐγώ εἰμι ἡ θύρα wiederholt, und darauf mit positiver Wendung im Tone der Verheißung fortfährt: δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ, so entsteht in jedem Hörer oder

Leser die Erwartung, daß diese zweite Anwendung nun entsprechen wird jenem zweiten Teil der Bildrede (V. 3—5) von dem Zugang Suchenden, welcher, vom Türhüter eingelassen, durch die Tür zu den Schafen kommt, um als berufener Hirte Hirtendienst an ihnen zu tun und sie zur Weide auszuführen. Hier glauben jedoch die meisten Ausleger konstatieren zu müssen, daß diese Erwartung sich nicht erfüllt. Sie sagen: Die Verheißung, welche an die Bedingung *δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ* geknüpft sei: *σωθήσεται . . . καὶ νομὴν εὑρήσει*, laute diesmal so, daß sie nicht mehr bezogen werden könne auf diejenigen, welche als Hirten zu den Schafen kommen, sondern nur auf die Schafe selbst, d. i. auf die Seelen, welche durch Jesus in die Hürde des Reiches Gottes eingehen. Somit sei hier an der Spitze von V. 9 die Aussage *ἐγώ εἰμι ἡ θύρα*, diesmal ohne den Zusatz *τῶν προβάτων*, allerdings anders gemeint als die gleiche Aussage noch an der Spitze von V. 7. Jetzt bedeute sie nicht mehr: Ich bin die Tür zu den Schafen, sondern: Ich bin die Tür für die Schafe. Aber wenn *ἐγώ εἰμι ἡ θύρα* jetzt in einem so völlig andern Sinne verstanden werden sollte, so mußte das in der Aussage selbst kenntlich gemacht werden. Unmöglich konnte dem Hörer oder Leser zugemutet werden, daß er diese gänzliche Verschiebung der bildlichen Grundvorstellung sich erst aus dem Nachfolgenden entnehme und sie dann rückwärts in die Hauptaussage übertrage. Statt dessen lautet *ἐγώ εἰμι ἡ θύρα* nur wie eine verkürzte Wiederholung des so nachdrücklich mit *ἀμ. ἀμ. λ. ὑμ.* eingeführten Leitsatzes in V. 7. Denn daß die Weglassung des in der Wiederholung durchaus entbehrlichen Genitivs *τῶν προβάτων* eine solche Sinnverwandlung vermuten lasse (z. B. Keil), ist so wenig richtig, daß man eine Andeutung in dieser Richtung eher noch in dem umgekehrten Falle finden könnte, wenn nämlich in V. 7 nur *ἡ θύρα*, und in V. 9 *ἡ θύρα τῶν προβάτων* stände. Auch der nächstangeschlossene Bedingungssatz *δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ* mit seinem maskulinischen Subjekt

kann noch niemand darauf führen, als Subjekt hier plötzlich ein πρόβατον anzunehmen, statt wie bisher an die Anwärter des Hirtenamtes zu denken. Dazu kommt, daß die neue bildliche Vorstellung, welche hier supponiert werden soll, weder durch eine biblische Analogie, noch durch die Natur der Sache irgend nahegelegt, vielmehr in sich ungereimt ist. Bisher war sowohl in der Bildrede als in ihrer ersten Anwendung die αὐλή nur in Betracht gekommen als ἡ αὐλὴ τῶν προβάτων, als der Ort der auf den Morgen wartenden Schafe. Die αὐλή als solche war überhaupt nur erwähnt worden als Korrelat der Tür, welche zu den wartenden Schafen führt. Jetzt sollen die Schafe plötzlich vorgestellt sein als außerhalb der Hürde zerstreut und verirrt. Nun ist zwar die Vorstellung verirrter und zerstreuter Schafe, welche eines Hirten bedürfen, der sie suche, zusammenbringe, pflege und weide, ein bekanntes biblisches Bild. Aber daß man solchen Schafen eine Hürde zeigt, und es ihnen zur Bedingung ihrer Rettung macht: sie sollen auf keinem andern Wege als durch die Tür in die Hürde hineingehen, das ist nicht nur ohne Analogie, sondern es ist in sich ungereimt. Einmal schon deshalb, weil man verirrten Schafen keine Bedingungen macht. Und zum andern deshalb, weil es für Schafe eine andere Möglichkeit gar nicht gibt, in die Hürde hineinzugelangen, als der Weg durch die Tür. So gewiß das δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ mit der so stark betonenden Voranstellung von δι' ἐμοῦ auch hier keinen andern Gegensatz haben kann als das ἀναβαίνειν ἀλλαχόθεν (s. V. 1), so gewiß paßt die damit aufgestellte Forderung schlechterdings nicht auf Schafe.

Nach alledem wird zu prüfen sein, ob denn wirklich die Verheißungen des Nachsatzes nur den Schafen gelten können, und nicht den Hirten. Es heißt zuerst: σωθήσεται. Das scheint allerdings auf die Schafe zu weisen, insofern diese hinter der Umfriedigungsmauer der Hürde Schutz und Rettung finden gegen die Gefahren, welche ihnen draußen drohen, und gegen die Feinde,

welche draußen auf sie lauern. Es scheint damit ein passendes Bild gegeben für die messianische Errettung (σώζεσθαι, 3, 17; 5, 34), welcher teilhaftig werden soll, wer durch Jesus in das Reich Gottes eingeht. Aber wenn wirklich so die Hürde als rettender Schutz- und Zufluchtsort gedacht, also der Gegensatz zwischen drinnen und draußen das Entscheidende wäre, wie könnte dann in der zweiten Verheißung καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται gleich wieder von einem Herausgehen aus der Hürde gesagt, und vollends in der dritten καὶ νομὴν εὑρήσει als Krone der Verheißungsgüter die Weide genannt werden, die sich nicht innerhalb, sondern außerhalb der Hürde befindet? In Wirklichkeit ist auch die Hürde für die Schafe keineswegs ihre dauernde Bleibstätte, wo sie geschützt vor den Gefahren der Außenwelt sicher wohnen und alles Gute, dessen sie bedürfen, in Frieden genießen; sondern das Entscheidende für die Schafe ist die Weide, die Hürde aber nur der nächtliche Ruheort, von welchem her sie am Morgen ausgeführt werden auf die Weide. Die Verheißung σωθήσεται könnte also, auch wenn die Schafe als Subjekt gedacht werden, doch nicht auf die schützende Kraft der Hürdenumfriedigung gehen, sondern müßte, ohne spezielle Anlehnung an die bildliche Form, nur den allgemeinen Sinn haben: Er (der unter dem Bild eines Schafes Vorgestellte) wird Rettung und Heil finden, — und erst die beiden folgenden Verheißungen würden dann dem Zwecke dienen, das seiner wartende Heil in bildlichen Farben auszumalen, die dem Leben der Schafe entnommen sind. Aber zu diesem Zwecke sind auch die zweite und die dritte Verheißung mit nichten geeignet. Oder wie soll sich wohl die zweite εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται in den bildlichen Rahmen einfügen, wenn das Subjekt ein in der Hürde befindliches Schaf wäre? Zwar daran braucht man sich nicht allzusehr zu stoßen, daß dem bereits in die Hürde hineingelangten Schafe in erster Linie wieder zugesagt würde εἰσελεύσεται. Denn die beiden Zeitwörter εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται sind hier nach einer

bekannten biblischen Redeform zu Einem Begriff verbunden. Die Bedeutung dieser Redeform ist: in einem geschlossenen Raume oder in einem geschlossenen Kreis von Menschen ungehindert ab- und zugehen. Da kann dann sowohl das Ausgehen wie das Eingehen voranstehen, je nachdem der eigene Standort des ungehindert Verkehrenden innerhalb oder außerhalb des betreffenden Raumes oder Kreises gedacht ist. Demgemäß würde hier, da das Schaf bereits in die Hürde hineingelangt ist und nun dort hingehört, allerdings die Ordnung ἐξελεύσεται καὶ εἰσελεύσεται die natürlichere sein. Indessen die bloße Ungenauigkeit in der Anwendung einer stehenden Redeformel würde hingenommen werden können, wenn nur die Aussage sonst auf ein in der Hürde befindliches Schaf wirklich paßte. Aber ein Schaf hat zu der Hürde niemals freien Ab- und Zugang, so daß es nach Belieben dort ein- und ausgehen könnte, sondern es kommt aus der Hürde nur heraus, wenn es herausgebracht wird (vgl. V. 4: ὅταν ἐκβάλῃ), und es kommt nur wieder hinein, wenn es hineingeführt und hereingelassen wird. Es ist mit nichten an dem, daß (so z. B. Godet) ein Schaf aus der Hürde herausgehen könnte, so oft es nach der Weide, und wieder hinein, so oft es nach der Ruhe verlangt. Damit ist schon klar, daß auch die dritte Verheißung καὶ νομὴν εὑρήσει trotz des gegenteiligen Anscheins auf das in der Hürde befindliche Schaf in Wirklichkeit nicht paßt. Nur von einem einsam herumirrenden Schafe ließe sich sagen, daß es Weide sucht, und könnte es im Glücksfall heißen, daß es Weide findet. Ein Schaf aber, welches sich in der Hürde unter der Fürsorge der Hirten befindet, ist damit des Suchens nach Weide überhoben; von einem solchen hat also auch die Versicherung keinen Sinn, daß es ihm glücken werde, Weide zu finden. Das Weide-Suchen und -Finden ist bei einer gesammelten umhegten und gepflegten Herde nicht Sache der Schafe, sondern ausschließlich Sache der Hirten. Diesem Sachverhältnis gemäß wird auch im Alten Testament nur von Wild-

tieren gesagt, daß sie nach Weide suchen (z. B. die Wildesel, Hiob 39, 8), und daß sie Weide finden oder nicht finden (die Hirsche, Klagl. 1, 6). Bei Rindern und Schafen wird diese Funktion vielmehr den Hirten zugeschrieben, vgl. 1. Mos. 47, 4 und besonders 1. Chron. 4, 39 f. LXX: ἐπορεύθησαν (die Geschlechter Simeons) ἕως τῶν ἀνατολῶν τοῦ ζητῆσαι νομὰς τοῖς κτήνεσιν αὐτῶν, καὶ εὗρον νομὰς πλείονας καὶ ἀγαθάς, καὶ εἰρήνη καὶ ἡσυχία ἦν. Somit ist an unserer Stelle die Anwendung dieser dritten Verheißung auf die Hirten nicht nur nicht schwierig, sondern das einzig Natur- und Sachgemäße. Das Gleiche trifft, wenn wir von hier rückwärts gehen, auch zu bei der zweiten Verheißung εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται. In einer Reihe von alttestamentlichen Stellen steht die Redeformel „ein und aus gehen" speziell von der Amtsverwaltung berufener Volksleiter, wie sie sich vollzieht im beruflichen Ein- und Ausgehen bei dem Volke, oder auch, wenn die regierende Leitung mit einer Führung im eigentlichen Sinne zusammenhängt, im beruflichen Ausziehen und Einziehen vor dem Volke her. Letzteres z. B. mit Bezug auf Josua 4. Mos. 27, 16 f., wo auch die Vergleichung mit Hirt und Herde herangezogen ist: „Es bestelle Jehova ... einen Mann über die Gemeinde, welcher ausziehe und einziehe vor ihnen her und sie ausführe und einführe, daß die Gemeinde Jehovas nicht sei wie Schafe, die keinen Hirten haben." Ähnlich von David als Heerführer, 1. Sam. 18, 13. 16. Desgleichen im allgemeinen Sinn der Amtsverwaltung von Moses, 5. Mos. 31, 2: „Einhundertundzwanzig Jahre bin ich alt, und vermag nicht mehr aus und ein zu gehen bei euch," und von Salomo, 1. Kön. 3, 7—9. Ähnlich heißt es auch im Neuen Testament von dem prophetischen Berufswirken des Herrn in Israel, Apg. 1, 21: εἰσῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ἐφ' ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς. Im entsprechenden Sinne steht εἰσελεύσεται καὶ ἐξε-

λεύσεται hier kontextmäßig von der freien und fruchtbaren, weil aus göttlichem Beruf und Vollmacht stammenden Ausrichtung des Hirtenamtes an den Schafen der Gemeinde Gottes, und zwar ohne daß dabei schon speziell an das Einführen und Ausführen der Herde auf die Weide zu denken ist. Wäre das der Fall, dann würde erstens ein ἔμπροσθεν τῶν προβάτων auch hier nicht fehlen (vgl. V. 4); und zum andern würde dann, da das Einführen der Herde ihre Ausführung voraussetzt, das ἐξελεύσεται dem εἰσελεύσεται voranstehen. Es steht also die zweite Verheißung εἰσελ. κ. ἐξελ. selbständig für sich vor und neben der dritten κ. νομ. εὑρ., und beide sind nur insofern sachlich verbunden, als das tägliche Ein- und Ausgehen des Hirten bei den Schafen ihre Hinausführung auf die Weide zum Endzweck hat. — Was endlich die erste Verheißung σωθήσεται angeht, so fällt diese, wenn der Anwärter des Hirtenamtes Subjekt ist, allerdings außerhalb des bildlichen Rahmens. Aber es hat sich uns bereits ergeben, daß das Gleiche auch zutrifft, wenn die Schafe als Subjekt supponiert werden. Wie nicht bei den Schafen (s. oben), so kann auch nicht bei den Hirten die umfriedigende Mauer der Hürde als der rettende Faktor gedacht sein. Vielmehr wird, wenn der Anwärter des Hirtenamtes Subjekt ist, dem Hirten, der durch Jesus zu den Schafen eingeht, unter Durchbrechung der bildlichen Form des Ausspruchs zuerst verheißen, er werde das messianische Heil erlangen. Gerade das Durchbrechen der bildlichen Form gibt dann dieser ersten Zusage noch besonderes Gewicht. Es will mit allem Nachdruck gesagt sein: Das erste, was ein rechter Anwärter und Ausrichter des Hirtendienstes an den Schafen der Herde Gottes sowohl als Ausrüstung wie als dauernde Frucht dieses Dienstes erlangen wird, was er aber nur erlangen kann, indem er zu Jesus, und erst durch Jesus zu den Schafen kommt, — das ist sein eigenes Heil. Der Gedanke, daß für einen Diener Christi an der Gemeinde eine erste Frucht seines Dienstes das eigene Seelenheil sei, ist keineswegs be-

fremdlich und ohne Analogie. Auch Paulus sagt 1. Kor. 3, 11—15 von dem Bauarbeiter am Reiche Gottes, insofern er seine Bauarbeit auf dem einigen Grunde Christus getan hat: *σωθήσεται*, — er wird dann Rettung und Heil für sich erlangen (*αὐτὸς σωθήσεται*, V. 15), selbst wenn das Ergebnis seiner Arbeit sich als minderwertig und unprobehaltig erweisen sollte. Und 1. Kor. 9, 23 sagt Paulus von sich selbst, alles, was er zur Förderung des Evangeliums tue, das tue er, damit er „seiner (des Evangeliums) mit teilhaftig werde“, scil. mit denen, welchen er das Evangelium verkündigt. Er sorgt mit seinem Dienst am Evangelium nicht nur für andere, sondern auch für das eigene Heil. Und 1. Tim. 4, 16 schreibt er an Timotheus mit Bezug auf die vorangegangene Ermahnung zu rechter Amtsführung in vorbildlichem Wandel und gesunder Lehre: *τοῦτο ποιῶν καὶ σεαυτὸν σώσεις καὶ τοὺς ἀκούοντάς σου.*

Somit ist klar: die Annahme, es trete hier ein plötzlicher Wechsel in der Verwertung des gewählten Bildes ein, ist nur eine weitverbreitete Irrung. Vielmehr erfüllt sich vollauf die Erwartung, es werde hier der Anwendung des ersten Teiles der vorangegangenen Bildrede eine Anwendung auch ihres zweiten, positiven Teiles zur Seite treten. Nur freilich erfolgt die Anwendung auch jetzt (s. oben zu V. 8) in freiester Weise, nicht ohne Hinzubringung neuer Gedanken. Dabei ist im Auge zu behalten, daß Jesus hier keineswegs nur ein Zwiegespräch mit den Pharisäern führt. Nach Abschluß der Unterredung mit dem Blindgeborenen hat in dem daran sich anknüpfenden Gesprächszusammenhang das erste Wort Jesu seinen Jüngern gegolten (s. zu 9, 39). Wenn er dann, durch 9, 40 veranlaßt, in 9, 41 u. 10, 1 ff. sich speziell einer Gruppe von anwesenden Pharisäern zuwendet, so vergißt er doch darüber die Anwesenheit seiner Jünger nicht. Sind sie es doch, welche er zu künftigen Hirten seiner Schafe sich erkoren hat (Joh. 21, 15—17), und welche willens und zur Zeit im Begriffe sind, in seiner Gefolgschaft

und Schule zu lernen, wie man durch ihn zu den Schafen eingeht. Für sie, seine Jünger, und für seine pharisäischen Gegner nur, sofern etwa einzelne von ihnen sich noch könnten herumbringen und zum Eintritt in seine Nachfolge und seinen Dienst bestimmen lassen, spricht Jesus die drei großen Verheißungen aus: Ein Seelenhirte, welcher durch ihn den Eingang zu den Seelen sucht und findet, der wird das Heil seiner Seele erlangen. Und er wird als ein selbst von Jesus Geretteter und nur im Namen Jesu Kommender und Handelnder ständigen und offenen Zugang bei den heilverlangenden Seelen haben, so daß er seinen Dienst an ihnen ohne Hinderung frei und fruchtbar ausrichten kann. Insbesondere wird es ihm, weil ihm die in Jesus beschlossene unerschöpfliche Lebensfülle zu Gebote steht, in seinem Hirtendienste niemals an Weide fehlen für die Seelen. Bei Jesus wird er jederzeit finden, was er im Dienste Jesu bedarf, um den Hunger und Durst der Seelen zu stillen mit dem Wort des Lebens.

Hier erst ist die Anwendung der Bildrede abgeschlossen, zugleich aber mit der letzten Verheißung der Anknüpfungspunkt gegeben für die nachfolgende Weiterführung der Rede. Wie sollte es dem durch Jesus berufenen Hirten jemals fehlen an Seelenweide für die Schafe! Ist doch, so geht in Bestätigung der letzten Verheißung die Versicherung weiter, Jesus zu dem Zweck erschienen, daß die Schafe Leben und Überfluß haben sollen. Ehe aber Jesus diese Versicherung ausspricht, stellt er, indem er noch einmal auf die Figur des diebischen Eindringlings zurückgreift, den Gegensatz voran (10ᵃ): **„Der Dieb kommt nicht, außer um zu stehlen und zu schlachten und Verderben anzurichten."** Die drei Zeitwörter stehen behufs desto stärkerer Hervorhebung der verderblichen Tätigkeit als solcher absolut, ohne Benennung des Objektes, das gedachte Objekt sind aber überall die Schafe. Wenn der Dieb bei den Schafen eindringt, so hat sein Kommen zu ihnen keinen andern Zweck als *ἵνα κλέψῃ*: die Schafe sich widerrechtlich anzueignen, die ihm nicht gehören, und *ἵνα θύσῃ*:

ihr Leben und Blut zu nehmen, damit er an ihrem Fleische sich selbst mäste (vgl. Hes. 34, 3; Sach. 11, 16), und ἵνα ἀπολέσῃ: ihnen statt Gutes das Verderben zu bringen. Mit alledem ist nichts Neues gesagt, was nicht in den Prädikaten κλέπτης und λῃστής (V. 1 u. 8) von selbst eingeschlossen wäre. Aber Jesus kommt auch auf die Figur des diebischen Eindringlings hier nicht deshalb zurück, um von ihm Neues zu sagen, sondern nur, damit von dieser Kennzeichnung seines verderblichen Treibens sich das folgende Selbstzeugnis um so schärfer abhebe, — immerhin ein neuer Beweis, daß der Gegensatz zwischen unberufenen Eindringlingen und berufenen Hirten bisher noch immer fortgewirkt hat, und nicht schon in V. 9 von einem ganz neuen Gedanken abgelöst worden ist. Erst jetzt nimmt die Rede allerdings eine neue Wendung, insofern jetzt den unberufenen Eindringlingen nicht wieder die von Jesus berufenen Hirten, sondern Jesus selbst persönlich gegenüber tritt in seinem eigenen heilbringenden Gekommensein zu den Schafen (10^b): „Ich (ἐγώ, ich meinesteils) bin (zu den Schafen) gekommen, (nicht wie ein Dieb, um Verderben anzurichten, sondern) damit sie Leben haben sollen und Überfluß hätten (beachte das zweimalige ἔχωσιν)." Mit dem Begriff ζωή wird über den bildlichen Rahmen hinausgegangen, denn ζωή ist hier wie sonst wahres, unvergängliches Leben aus Gott und in Gott als die Summa der messianischen Heilsgüter. Dann kann freilich der Zusatz καὶ περισσὸν ἔχωσιν nicht noch einen andern und größeren Besitz meinen, sondern er besagt, daß sie in Kraft ihres Lebensbesitzes alsdann jederzeit Überfluß, d. i. einen nie zu erschöpfenden Vorrat von Seelennahrung haben sollen und haben werden. Zu vergleichen ist, was 6, 35 gesagt war von dem Brot des Lebens, welches in den an Jesus Gläubigen keinen ungestillten Hunger mehr aufkommen lassen wird, und 4, 13 f. von dem Lebenswasser, welches ihrem schmachtenden Dürsten für immer ein Ende setzen wird.

Aber wie an jenen Stellen, so weist Jesus auch hier auf einen zukünftigen, zur Zeit noch nicht verwirklichten Stand der Dinge. Er ist gekommen, damit es so werde. Zur Zeit ist es noch nicht so. Denn ehe diese Seelenweide für die Schafe zubereitet sein wird, und ehe Jesus seine Jünger als Hirten senden kann, daß sie die Schafe dieser Weide zuführen, muß zuvor er, Jesus, selbst sich erweisen als der gute Hirte, der sein Leben hingibt für die Schafe. Ebenso wie 6, 51 die Verheißung, daß jeder von ihm Essende ewig leben werde, ihn auf die Bezeugung führt, daß er zuvor seine σάρξ hingeben müsse für das Leben der Welt, ebenso führt ihn hier die Verheißung, daß die Schafe Leben haben und Überfluß besitzen sollen, auf die Bezeugung, daß er zuvor seine ψυχή hingeben müsse für sie (11): *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός. ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων.* — Der Artikel *ὁ ποιμ. ὁ καλ.* läßt sich nicht erklären als Zurückweisung auf die vorangegangene Bildrede und ihre Anwendung: Ich bin der dort besprochene gute Hirte. Denn dort war nicht unterschieden zwischen schlechten Hirten und guten Hirten, sondern zwischen Dieben oder fremden Eindringlingen einerseits und Hirten anderseits, und Jesus seinesteils war die Tür, durch welche die Hirten zu den Schafen eingehen. In diesen Rahmen paßt die jetzige Aussage *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός* schlechterdings nicht hinein. Auch speziell an den letzten Ausspruch in V. 10 kann der Artikel *ὁ ποιμὴν ὁ καλ.* nicht anknüpfen sollen. Denn dort hat Jesus direkt von sich selbst geredet, nicht aber allgemein von dem Tun und Verhalten eines guten Hirten, so daß es mit Bezug darauf heißen könnte: Ich bin der besagte gute Hirte. Nicht anwendend also, sondern erläuternd tritt jetzt neben den Ausspruch: Ich bin gekommen, damit sie usw., der neue Ausspruch *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμ. ὁ καλ.* Aber auch Vorausweisung auf das Folgende kann der Artikel nicht sein: Ich bin der gute Hirte, von welchem sogleich näher die Rede sein soll.

Bei dieser Auffassung wird die emphatische Kraft des Artikels künstlich entleert, die Aussage wäre dann völlig gleichbedeutend mit: Ich bin ein guter Hirte, der Artikel stände nur überflüssig und irreführend. Endlich kann der Artikel auch nicht, wie die meisten Ausleger wollen, eine direkte Zurückweisung sein auf die prophetische Weissagung, etwa mit Bezug auf Hes. 34, 23: „Ich will einen einzigen Hirten über sie setzen, der sie weiden soll, meinen Knecht David; der soll sie weiden und ihr Hirte sein.“ Das hat zwar einen guten Schein. Dennoch ist daran nur richtig, daß die gesamte bildliche Verwertung des Verhältnisses von Hirt und Herde in unserem Kapitel sich anlehnt an die öftere ähnliche Verwertung desselben Verhältnisses im Alten Testament, wo dann unter der Kategorie Hirte bald Jehova selbst vorgestellt wird (z. B. Ps. 23, 1; 80, 1; Hes. 34, 11—16), bald menschliche Volksleiter, schlechte sowohl (z. B. Jer. 23, 1 f.; Hes. 34, 2 ff.; Sach. 11, 16 f.) wie rechte (Jer. 3, 15; 23, 4), bald der Messias als Antitypus Davids, des königlichen Hirten (s. Hes. 34, 23; 37, 24 verglichen mit Ps. 78, 70—72). Daraus folgt aber nicht, daß der Artikel ὁ ποιμ. ὁ καλ. eine direkte Rückbeziehung auf diese Stellen ist. Dagegen spricht nicht nur, daß das Prädikat ὁ καλός in den betreffenden Stellen nicht vorkommt, sondern hauptsächlich und entscheidend, daß in der Sache diejenige Gutheit seines Hirtentums, von welcher Jesus hier reden will, und auf welche hier alles ankommt, an den alttestamentlichen vom Hirtentum handelnden Stellen nirgendwo betont, erwähnt oder berührt wird, nämlich das τιθέναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ὑπὲρ τῶν προβάτων. Durch Ausschaltung einer direkten Beziehung auf die Weissagung verliert aber der Artikel nicht nur nichts in seiner Bedeutung, sondern er hat im Gegenteil nun erst recht emphatischen Ton, so zwar, daß auch ὁ καλός hinter ὁ ποιμήν nun sein rechtes Licht empfängt. Es wäre nicht dasselbe, wenn es hieße ὁ καλὸς ποιμήν. In diesem Falle läge der Ton ausschließlich auf καλός: Ich bin im Unterschied von schlechten Hirten

der gute. Dagegen in der Form ὁ ποιμ. ὁ καλ. fällt hier der erste Ton auf ποιμήν, und erst der zweite auf καλός: „Ich bin (unter allen, welche sonst Hirten sind und heißen) der Hirte, (nämlich) der gute," d. h. ich bin der Eine urbildliche und vorbildliche Hirte, nämlich der in Betätigung des Hirtentums schlechthin gute und vollkommene. Nicht völlig gleichbedeutend, aber ähnlich steht Hebr. 13, 20 ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων ὁ μέγας. Dann kann freilich auch die sofort wiederaufgenommene Bezeichnung ὁ ποιμ. ὁ καλ. als Subjekt des folgenden Satzes (11 [b]) nicht allgemein die Kategorie der guten Hirten im Unterschied von den schlechten umfassen, sondern Jesus bezeichnet mit diesem ὁ ποιμ. ὁ καλ. ausschließlich sich selbst. Er redet von sich in der dritten Person als dem Hirten, dem guten, wie er sonst von sich redet als ὁ υἱός (τοῦ θεοῦ) oder ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου oder ὁ βασιλεύς (Matth. 25, 34. 39). Demgemäß steht zu erwarten, daß die folgende Aussage auch in der Sache nicht von guten Hirten im allgemeinen, sondern nur von Jesus selbst wird gelten sollen. Worin die einzigartige Vollkommenheit seines Hirtentums besteht, das erwarten wir ausgesprochen zu finden in den Worten: ὁ ποιμ. ὁ καλ. τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν (nicht δίδωσιν [א D]) ὑπὲρ τῶν προβάτων.

Die Redeform τιθέναι τὴν ψυχήν ist speziell johanneisch, ohne Analogie weder im Griechischen noch im Hellenistischen noch im Hebräischen oder in der LXX. Die Stellen der LXX Richt. 12, 3; 1. Sam. 19, 5 gehören deshalb nicht hierher, weil dort das τιθέναι τὴν ψυχήν durch den Zusatz ἐν τῇ χειρί seine Näherbestimmung und seinen Sinn empfängt; und die schwierige Grundtextstelle Jes. 53, 10 (אִם תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ) deshalb nicht (gegen Hengstenberg), weil sie in keinem Falle von einem τιθέναι der eigenen ψυχή seitens des Knechtes Gottes redet. Bei Johannes aber ist dieses sonst nicht nachweisbare τιθέναι τ. ψυχ., zumeist mit, aber auch ohne die Verbindung ὑπέρ τινος, eine geläufige Redeform, vgl. V. 15, sodann V. 17 u. 18, hier dreimal ohne

ὑπέρ τινος, ferner Joh. 13, 37. 38; 15, 13, endlich noch zweimal 1. Joh. 3, 16. — Zur sprachlichen Erklärung unserer Stelle hat man den synoptischen Spruch Matth. 20, 28; Mark. 10, 45 verglichen, wo Jesus von der Hingabe seines Lebens als Lösegeld redet (*δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*), und hat unter Berufung auf diese synoptische Analogie *τιθέναι* in der bei den Klassikern gebräuchlichen Bedeutung „erlegen, bezahlen" nehmen wollen. Aber dann müßten hier die Schafe das zu Erwerbende oder Loszukaufende sein, zu deren Gunsten (*ὑπέρ*) der Hirt sein Leben bezahlt, was zu dem Verhältnis zwischen dem Hirten und seinen Schafen, die bereits sein Eigentum sind (s. V. 12. 14. 16), nicht passen will. Und wenn diese Bedeutung sich hier noch rechtfertigen ließe, indem man zwischen idealem Eigentum und wirklichem Besitz unterschiede, so versagt sie ganz noch innerhalb unseres Abschnittes in V. 17 u. 18, wo *τιθέναι τὴν ψυχήν* ohne *ὑπέρ τινος* absolut steht, und *πάλιν λαμβάνειν αὐτήν* zum Korrelat hat. Ebensowenig ist die Bedeutung „erlegen, bezahlen" anwendbar in 13, 37. 38; 15, 13. Anderseits ist auch die von andern vorgezogene Anwendung der nächsten Wortbedeutung „setzen" im Sinne von „sein Leben einsetzen" nicht ausreichend. Dann wäre nur gesagt, daß der Hirte sein Leben wagt (aufs Spiel setzt) auf die Gefahr hin, es zu verlieren, während V. 17 u. 18 beweist, daß *τιθέναι τ. ψ.* (*ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν*) nicht nur ein Riskieren, sondern ein wirkliches in Verlustgeben des Lebens meint. Somit kann *τιθέναι* hier nur die Bedeutung „hinlegen" haben, — näher, da das Objekt etwas an der Person des Hinlegenden Haftendes ist: vitam deponere, sich seines Lebens entäußern und es hinlegen, wie man ein Kleid auszieht und es hinlegt. Nur hierzu paßt der Gegensatz in V. 17: *τίθημι τὴν ψυχήν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν*, s. a. V. 18. So würde man verstehen müssen, auch wenn nicht als Bestätigung die Stelle Joh. 13, 4. 12 hinzukäme, wo *τιθέναι* und *λαμβάνειν* mit dem Objekt *τὰ ἱμάτια*

in dem gleichen Sinne vorkommt von dem Ab- und Hinlegen und dem Wiederansichnehmen eines Gewandes. Allerdings aber liegt in τίθησιν, stärker noch als es in δίδωσιν liegen würde, das Moment des freien Selbsthandelns, wie es auch Jesus hernach in V. 18ª so nachdrücklich heraushebt. Also zwar nicht nur: er setzt sein Leben freiwillig ein, — aber auch nicht nur: er verliert sein Leben, sondern: er „legt (selbsthandelnd) sein Leben hin für die Schafe". Die Erwartung trifft somit allerdings zu (s. oben), daß die vorliegende Aussage nicht von dem guten Hirten als Gattungsbegriff, sondern nur von Jesus allein gilt als dem Einen urbildlichen Hirten, der es in einzigartiger Vollkommenheit ist. In dem gewöhnlichen Verhältnis von Hirte und Schafen kann es wohl vorkommen, daß ein guter Hirte, etwa im Kampf mit Raubtieren, sein Leben für die Schafe wagt, aber doch nicht mit der Absicht, sein Leben hinzugeben, sondern mit der Absicht, der Überlebende zu bleiben in dem Kampfe. Jesus dagegen ist mehr, als nur ein guter Hirte dieser irdisch-menschlichen Art. Er erweist sich als der Hirte, der gute, dessen Liebe zu seinen Schafen alle natürliche Hirtenliebe weit überragt, damit, daß er für sie sein Leben frei in den Tod gibt, indem eben diese seine Lebenshingabe den Schafen zu gute kommen soll und wird. Wie er dieses τιθέναι seines Lebens ausführen wird, darüber ist nichts gesagt, insbesondere nicht, daß er sich selbst von dem Wolfe zerreißen lassen will, um dadurch die Schafe aus dem Rachen des Wolfes zu retten, was ja auch in dem bildlichen Verhältnis eine widersinnige Vorstellung ist. Was den Schafen gegen den Wolf helfen kann, ist doch nicht, daß der Hirte sich gutwillig vom Wolfe töten läßt, sondern nur, daß der Hirte den Wolf tötet. Die Figur des Wolfes, wie sie hernach in V. 12 erscheint, ist also keineswegs auch hier schon einzutragen. Weder ist die Art und Weise der Lebenshingabe näher bestimmt, noch auch etwas Näheres darüber gesagt, inwiefern dieselbe den Schafen zu gute kommen wird. Es ist weder gesagt von einem

Lösegeld, noch von einem sühnenden Opfer, sondern nur von dem denkbar größten Liebesbeweise, welchen Jesus, alles Tun natürlicher Hirtenliebe noch weit überbietend, seinen Schafen zu geben im Begriff ist, indem er ihnen zulieb und zugute, „damit sie Leben haben sollen und Überfluß hätten (V. 10)," seine Seele hinlegt, d. i. in freiem Entschluß sein Leben in den Tod gibt.

An dieser allein textgemäßen Auffassung des Ausspruches in V. 11^b^ darf die in V. 12 ihm beigegebene Illustrierung aus dem Gegensatz des Mietlings nicht irre machen. Allerdings hätte die Aussage, daß der Eine Hirte, welcher der schlechthin gute ist, sein Leben frei hinlegt für die Schafe, auch anders illustriert werden können, nämlich aus dem Höchsten, was sonst ein berufstreuer Hirte für die Schafe zu tun imstande wäre, also etwa in Analogie mit Röm. 5, 6—8 (s. Goebel zu d. St.) mutatis mutandis: Kaum setzt nämlich ein Hirte sein Leben aufs Spiel zur Verteidigung der Schafe; ein treuer Hirte wird, wenn er den Wolf kommen sieht, vielleicht sein Leben wagen. Der Eine Hirte aber, der schlechthin gute, beweist seine Liebe zu den Schafen damit, daß er sein Leben frei hingibt für sie. So hätte es lauten können. Aber Jesus wählt eine andere Weise der Illustration. Er argumentiert nicht aus dem Höchsten, was sonst ein treuer Hirte vielleicht tut, sondern aus dem, was ein schlechter Hirte tut oder nicht tut. Indem er das Verhalten schildert, welches den schlechten Hirten kennzeichnet, sobald der Dienst an den Schafen ihm selbst Gefahr bringt, macht Jesus anschaulich, daß der entscheidende Maßstab für die Gutheit des Hirtentums die Bereitschaft zur Selbstaufopferung, somit das freie Hinlegen des Lebens für die Schafe der Gipfel solcher Gutheit ist.

Das Subjekt, dessen Verhalten geschildert werden soll, ist dahin bestimmt (12): *ὁ μισθωτὸς* (das *δέ* der Rec. vor *μισθ.* ist mit BGL zu tilgen) *καὶ οὐκ ὢν ποιμήν, οὗ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα ἴδια.* Zu übersetzen ist nicht, wie

gewöhnlich geschieht: „der Mietling und (der) welcher nicht Hirte ist usw.,“ sondern μισθωτός ist bereits zu ὤν gehöriges und mit καὶ οὐκ ποιμήν zusammengehöriges Prädikat (vgl. V. 13: ὅτι μισθωτός ἐστιν), und die Wortstellung καὶ οὐκ ὢν ποιμήν statt καὶ οὐκ ποιμὴν ὤν ist nur deshalb gewählt, um durch Einschiebung des ὤν nach οὐκ die Betontheit der Verneinung zu markieren. Nicht sowohl auf ποιμήν als auf οὐκ soll der Ton fallen. Dem entspricht auch die betonte Voranstellung des οὐκ in dem angeschlossenen Relativsatze: οὗ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβ. ἴδια. Also: „Der, welcher (nur) Mietling und (obgleich Dienst an den Schafen tuend) mit nichten Hirte ist, welchem mit nichten die Schafe zugehörig sind.“ Ob μισθωτός nur Standesbezeichnung ist (Lohnarbeiter, Knecht, vgl. Mark. 1, 20), oder Kennzeichnung der Gesinnung, kraft welcher ein Dienender seinen Dienst nur des Lohnes wegen verrichtet, ohne Interesse für den Gegenstand, welchem sein Dienst gilt (Mietling), das kann nur der Zusammenhang entscheiden. Daß hier letzteres zutrifft, beweist, wenn es noch fraglich wäre, die Explikation, welche hernach in V. 13 dem Prädikat μισθωτός ἐστιν hinzutritt: καὶ οὐ μέλει αὐτῷ περὶ τῶν προβάτων. So kann dann die zweite, verneinende Bestimmung καὶ οὐκ ὢν ποιμήν nur nähere Ausführung der ersten sein sollen in dem Sinne: der, welcher nur als Mietling die Schafe hütet, und welcher eben deshalb, obgleich er Hirtendienst tut, mit nichten Hirte ist, indem das Wesentliche der Hirtenqualität, das persönliche Interesse an den Schafen und die liebende Besorgtheit um sie, ihm abgeht. Dann will aber auch der zur weiteren Erläuterung noch angeschlossene Relativsatz οὗ οὐκ ἔστιν τὰ προβ. ἴδια in der gleichen Richtung verstanden sein. Unmöglich, obgleich es allgemein angenommen wird, kann hier ἴδια das rechtliche Eigentumsverhältnis bezeichnen, so daß der Begriff ποιμήν hier nachträglich, und abweichend von seiner früheren Anwendung in V. 1—5 (s. dort), auf den Herdebesitzer eingeschränkt würde, und alle

Hirtendienst Verrichtenden, welche nicht selbst Herdebesitzer sind, als von Mietlingssinn beherrschte Nichthirten gebrandmarkt wären. Vielmehr steht *ἴδια* hier ebenso wie schon in V. 4 von dem gegenseitigen Angehörigkeitsverhältnis zwischen Hirt und Schafen, in welchem der Hirt, welcher diesen Namen verdient, die unter seine Hand und Hut gestellten Schafe als seine eigenen hat und kennt, die seiner persönlichen Verantwortung und Fürsorge zugehören.

Wie ein solcher Mietling und Nichthirte sich verhalten wird, sobald der Dienst an den Schafen ihm selbst Gefahr bringt, ist klar, nämlich (12^{b} u. 13): *θεωρεῖ τὸν λύκον ἐρχόμενον καὶ ἀφίησιν τὰ πρόβατα καὶ φεύγει, καὶ ὁ λύκος ἁρπάζει αὐτὰ καὶ σκορπίζει (τὰ πρόβατα, ὁ δὲ μισθωτὸς φεύγει), ὅτι μισθωτός ἐστιν καὶ οὐ μέλει αὐτῷ περὶ τῶν προβάτων.* Die eingeklammerten Worte, welche ganz oder zum Teil bei guten Zeugen fehlen (א BLD), sind unnötig glättende Zusätze. Der erste Satz setzt den Fall der Lebensgefahr, in welcher das Verhalten des Mietlings beschrieben werden soll, nimmt also logisch die Stelle eines konditionalen Vordersatzes ein. Wenn der, welcher nur Mietling und nicht Hirte ist, den Wolf kommen sieht (*τὸν λύκον*, den als natürlichen Feind der Schafe bekannten), so ist sein Verhalten vorauszusehen, nämlich: er „läßt die Schafe im Stich (statt sie zu verteidigen) und flieht (um sein Leben zu sichern), und der **Wolf** (ohne daß der Fliehende sich darum kümmert) raubt und (soweit sie ihm nicht zum Raube fallen) versprengt sie," — so tut der Mietling und so läßt er es geschehen, „weil er (nicht Hirte, sondern) **Mietling** ist und ihm an den Schafen nichts gelegen ist." Der letzte, mit *ὅτι* angehängte Satz hebt genau dasselbe, was schon am Anfang in der Beschreibung des handelnden Subjektes gesagt war, schließlich noch einmal hervor als die Gesinnungsqualität, kraft welcher der so Handelnde nicht anders handeln kann. Um so deutlicher ist, daß alles Dazwischen-

liegende, einschließlich des vom verderblichen Wüten des Wolfes Gesagten, nichts weiter ist als malerische Beschreibung des mit der Mietlingsqualität notwendig gegebenen Verhaltens. Einem Mietling, sobald er auf die Probe gestellt wird, ist sein Leben alles, die Schafe sind ihm nichts. Mag der Wolf sie rauben und versprengen, — wenn er nur sich selbst rettet! Bei dieser rein argumentativen Bedeutung der Schilderung besteht nicht die geringste Veranlassung zu der Frage, welche von den Auslegern immer wieder aufgeworfen wird, auf wen Jesus mit der Figur des Mietlings hindeute, ob auf die Pharisäer (die doch in V. 1 f. u. V. 8 vielmehr als diebische Einbrecher bei den Schafen gekennzeichnet waren), oder auf die damalige Priesterschaft Israels, oder auf kreuzflüchtige Lehrer der christlichen Zukunftsperiode. Dann müßte man allerdings auch weiter gehen und fragen, wer der Wolf sei, ob der Teufel (14, 30), oder seine Werkzeuge, die mörderischen Todfeinde Jesu (8, 40. 44), oder künftige Irrlehrer (Apg. 20, 29; Matth. 7, 15), oder künftige Christenverfolger. Es verhält sich mit dem Mietling in V. 12 f. wesentlich anders als in V. 1 f. mit den diebischen Einbrechern der Parömie. Die feierliche Versicherung bezüglich der Einbrecher bei den Schafen stand dort im Vordergrund des Ganzen, und aus Kontext, Wortlaut und Anwendung (V. 8) hat sich dort ergeben, daß die Figur dieser Einbrecher eigens dazu gebildet war, damit die pharisäischen Usurpatoren sich selbst darin wiederfinden sollten. Hier dagegen steht die Schilderung des Mietlingsverhaltens lediglich als illustrierendes Mittelstück zwischen der ersten (V. 11) und der zweiten (s. V. 14) Selbstbezeugung Jesu als des Einen Hirten, des guten, welcher sein Leben frei hinlegt für die Schafe. Hier soll aus dem Gegensatz des fliehenden Mietlings und Nichthirten nur die Wahrheit zur lebendigen Anschauung gebracht werden, daß die innerliche Echtheit und Gutheit des Hirtentums ihre entscheidende Probe und ihren Maßstab hat an der Fähigkeit zur Selbst- und Lebensaufopferung.

Demgemäß nimmt Jesus nach dieser Illustration sein Selbstzeugnis aus V. 11 in V. 14 f. wieder auf, aber jetzt in erweiterter Form. Zwischen die wörtlich wiederholte Selbstbezeichnung Jesu (14[a]) als *ὁ ποιμὴν ὁ καλός* und zwischen das Zeugnis von der Betätigung seiner Hirtentumsvollkommenheit (diesmal in der ersten Person, 15[b]): *καὶ τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων*, — tritt jetzt als Mittelglied ein der Satz (14[b] u. 15[a]): *καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ* (scil. *πρόβατα*) *καὶ γινώσκουσί με τὰ ἐμά, καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα.* Diese Erweiterung war schon vorbereitet durch die Näherbestimmung des Mietlings und Nichthirten in V. 12 als eines solchen, *οὗ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα ἴδια.* Jesus will sagen, wie sein Hirtentum in jeder Hinsicht den äußersten Gegensatz zu einer solchen Mietlingschaft darstellt. Im äußersten Gegensatz zu dem Mietling, welcher den Hirtennamen gar nicht verdient, ist Jesus (14[a]) der Eine und einzige Repräsentant der Hirtentumsvollkommenheit. Dem entspricht der äußerste Gegensatz zu dem Mietling sowohl in dem Verhältnis, als auch in dem Verhalten Jesu zu den Schafen. Während zwischen Mietling und Schafen ein Verhältnis wirklicher Angehörigkeit überhaupt nicht besteht, gilt von Jesus (V. 14[b] u. 15[a]) nicht nur, daß die Schafe in jedem Sinne sein eigen sind, sondern auch, daß er mit den Seinen im Verhältnis so innigen gegenseitigen Erkennens steht, wie es in keinem irdischen Verhältnis seinesgleichen hat. Es ist ein mit der Energie persönlichster Liebe seinen Gegenstand innerlich erfassendes und durchdringendes *γίνωσκειν*, ein persönliches, in beständiger Aktivität sich stets erneuerndes Kennen und Lieben zwischen dem guten Hirten und jedem einzelnen seiner Schafe, wie es nur an dem gegenseitigen *γινώσκειν* des Vaters und des Sohnes sein Urbild und Vorbild hat. So folgt dann aus diesem Gegensatz des Verhältnisses Jesu zu den Schafen mit dem Mietlingsverhältnis auch der äußerste Gegensatz seines Verhaltens zu dem Fliehen

des Mietlings (15[b]), daß nämlich, wie nun mit abschließendem Nachdruck wiederholt wird, Jesus seine Seele frei hinlegt für die Schafe.

Es ist, wenn wir recht gesehen haben, nicht an dem, daß der Herr bisher ausschließlich nur von Schafen aus der Volksherde Israels geredet hätte. Die in V. 1 erwähnte αὐλή war, wie wir sahen, nicht gemeint als eine Hindeutung auf das Gehege der israelitischen Theokratie. Und die πρόβατα, von welchen bisher geredet wurde, waren weder alle Israeliten, noch auch die wahren Israeliten, sondern ohne einschränkende Beziehung auf Israel die Gott suchenden und nach Gottes Heil dürstenden Seelen. Nur soweit die bildliche Rede auf die damalige Gegenwart unmittelbare Anwendung finden sollte, bezog sie sich speziell auf die gottsuchenden Seelen Israels, wie sie den Kern des damaligen Gottesvolkes bildeten, als welchen sich die pharisäischen Pseudohirten aufgedrängt hatten, ohne bei ihnen Gehör zu finden (V. 8). Sobald aber die Rede sich der Zukunft zuwandte, fiel diese spezielle Anwendung von selbst aus. Die πρόβατα, von welchen Jesus sagt, daß er gekommen sei, damit sie Leben besitzen und Überfluß haben sollen, und im Zusammenhang damit, daß er sein Leben für sie hinlege, sind in seinem Sinne nicht nur die empfänglichen Seelen des damaligen Israel, welche von der Arbeit seines Lebens berührt wurden, sondern die gottzugewandten und gottangehörigen Seelen schlechthin ohne Schranke von Ort und Zeit. Wenn Jesus also fortfährt (16): καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω κτλ., so kann das nicht heißen, er besitze noch andere Schafe als diejenigen, an welche er bisher gedacht und von welchen er bisher gesprochen habe, — sondern das ἄλλα empfängt seine Beziehung erst aus dem angeschlossenen Relativsatze ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης. Die Aussage: „Und andere Schafe habe ich, (nämlich solche) welche nicht dieser Hürde angehören,“ bedeutet in der Sache so viel als: Ich habe noch andere als die dieser Hürde angehörigen. Der bildliche Begriff

αὐλή war in V. 1 schon einmal vorgekommen, aber dort noch ohne selbständige Bedeutung, nur als Korrelat des Begriffes θύρα. Jetzt wird er wiederaufgenommen mit selbständiger Verwertung. „Diese (die den Hörern bekannte und vor Augen liegende) Schafhürde" ist bildliche Bezeichnung für die bestehende Institution der israelitischen Theokratie, wie sie von alters her bis in die Jetztzeit das israelitische Volk Gottes umfaßte. Der Gegensatz ist nicht zwischen dieser und einer andern Hürde, als ob ταύτης ausschließlich den Ton hätte, aber auch nicht zwischen Eingehegtsein und wildem Herumschweifen, als ob der Ton nur auf αὐλῆς läge, sondern zwischen Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit zu dieser israelitischen Hürde. Zunächst in ihr hat Jesus seine Schafe, welchen nach Gottes Willen seine jetzige Lebensarbeit ausschließlich gilt (Matth. 15, 24). Aber diese zunächst ins Gesicht fallenden machen bei weitem nicht die Gesamtzahl seiner Schafe aus, sondern er hat noch andere, welche außerhalb dieser israelitischen Hürde in der weiten Heidenwelt sich befinden. Er hat sie als Eigentümer, weil sie durch göttliche Bestimmung vom Vater dem Sohne überwiesen sind. So sind sie, wie weit sie auch durch örtliche und zeitliche Fernen von Jesus getrennt scheinen, und obgleich er für jetzt nur zu den Schafen aus dem Hause Israel gesandt ist, dennoch schon jetzt kraft göttlichen Rechtes sein unveräußerliches Eigentum.

Daraus folgt aber für Jesus als eine Aufgabe, welche er notwendig erfüllen muß (16^b): κἀκεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν, d. h. „auch jene (die außerhalb ebenso wie die innerhalb dieser Hürde befindlichen) muß ich führen", scil. muß auch ihnen Führer werden und sein als der sie weidende gute Hirte. Denn ἀγαγεῖν kann weder gleichgesetzt werden mit συναγαγεῖν „ich muß sie sammeln" (s. die sonst ähnliche, unten noch näher zu besprechende Stelle 11, 51 f.), noch auch mit προσαγαγεῖν „ich muß sie herzuführen". Ersteres ist sprachlich unzulässig. Letzteres wäre nur dann angängig, wenn man zu ἀγαγεῖν aus dem Vorstehenden

πρὸς τὴν αὐλὴν ταύτην ergänzen, und damit Jesus den Gedanken unterstellen dürfte, er müsse seine Schafe aus der Heidenwelt der israelitischen αὐλή zuführen und in sie einführen. Aber das stände, von anderem abgesehen, in hellem Widerspruch mit dem Jesuswort 4, 21. In diesem Falle könnte auch nicht mit so starker Betonung κἀκεῖνα an der Spitze stehen: „Auch jenen muß ich tun, was ich meinen Schafen aus Israel tue," — weil ja ein ἀγαγεῖν (προσαγαγεῖν) in dem angenommenen Sinne bei den Schafen aus Israel gar nicht stattfände. Der Ton würde dann vielmehr auf ἀγαγεῖν fallen, und es müßte etwa heißen: καὶ δεῖ με ἀγαγεῖν (προσαγαγεῖν) αὐτά. — Somit kann ἀγαγεῖν hier nur Bezeichnung der gesamten Hirtentätigkeit sein nach ihrer wesentlichen Funktion: gregem ducere, in der Sache identisch mit ποιμαίνειν, vgl. z. B. Off. 7, 17: ποιμανεῖ αὐτοὺς καὶ ὁδηγήσει αὐτοὺς ἐπὶ ζωῆς πηγὰς ὑδάτων.

Hier stehen wir auch an dem Punkte, wo der neue Gedanke an die Schafe der Heidenwelt sich in den bisherigen Zusammenhang einfügt. Vorher, von V. 11 an bis V. 15, hat Jesus ausschließlich geredet von seinem Hinlegen des Lebens für die Schafe. Ausschließlich davon redet er auch nachher noch in V. 17 u. 18. So muß auch das in V. 16 Gesagte darauf Bezug haben. Und wenn wir die Sätze in V. 16 darauf hin ansehen, so kann darüber kein Zweifel sein, daß es der vorliegende, im Mittelpunkt von V. 16 stehende Satz ist: κἀκεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν, in welchem Jesus auf das Hinlegen seines Lebens für die Schafe Bezug nimmt. Im Sinne Jesu fällt dieses δεῖ sachlich zusammen mit δεῖ με τιθέναι τὴν ψυχήν μου, weil das Hinlegen seines Lebens die unerläßliche Vorbedingung ist für seine Erhöhung aus der Enge seines jetzigen Wirkungskreises nur unter den Schafen Israels zu weltweitem Walten und Wirken. Das δεῖ geht somit hier nicht auf den göttlichen Ratschluß, der sich verwirklichen muß, sondern auf die Berufsaufgabe Jesu als Heiland der Welt, welche auszuführen er sich innerlich ge-

bunden weiß: Behufs Erfüllung meines Berufes muß ich (indem ich mein Leben hinlege) auch meinen Schafen außerhalb Israels, eben weil sie mein vom Vater mir zugewiesenes Eigentum sind, zum Hirten werden, der sie führt und weidet. Der Zusammenhang von V. 16 mit dem Vorangegangenen ist also der, daß nunmehr das Ziel, zu dessen Erreichung die Hingabe seines Lebens dient, nach einer neuen Seite hin ausgesprochen wird. Bisher war, insofern V. 11—15 auf V. 10 ruhte, zunächst an die Größe des Heilsbesitzes gedacht, welcher durch seine Lebenshingabe den Schafen erworben werden sollte, „damit sie Leben haben sollen und Überfluß hätten.“ Jetzt richtet sich der Blick auf die Größe der Heilsgemeinde, deren Umfassung durch die Lebenshingabe Jesu ermöglicht werden muß. Daß wir die Aussage des Herrn, er müsse auch seinen nichtisraelitischen Schafen Führer werden, so mit Recht in enge Verbindung bringen mit der Lebenshingabe Jesu als dem Grundthema dieses ganzen Abschnittes, findet seine Bestätigung an allen denjenigen Stellen, in welchen Jesus ausschaut auf das Heil der Heiden als das Ziel, welches nur durch seinen Tod erreicht werden kann und erreicht werden wird. Zu vergleichen ist schon 3, 14—16, das Wort von seiner Erhöhung „wie Moses erhöht hat die Schlange in der Wüste“, damit im ganzen Umfang des *κόσμος* jeder Glaubende das Leben empfange (s. zu d. St.). Desgleichen 6, 51, das Geben seines Fleisches *ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς*. Ferner in voller Klarheit und Bestimmtheit 12, 24. 32. Besonders aber auch das Wort des Evangelisten 11, 51: *ἔμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους, καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν.*

Diese Stelle ist der unseren nahe verwandt auch durch die eigentümliche Näherbestimmung des Endzieles, welches an den gottsuchenden Seelen der Heidenwelt erreicht werden soll, nämlich ihre Vereinigung zu Einem Volke Gottes. Zwar in dem Satze

κἀκ. δεῖ με ἀγ. war dieser Punkt noch nicht berührt (ἀγαγεῖν ist nicht so viel als συναγαγεῖν, s. oben). Wohl aber kommt das Jesuswort an unserer Stelle mit dem angeführten Evangelistenwort nahe zusammen, wenn Jesus hier neben die Notwendigkeit, auch seinen andern Schafen Hirte zu werden, in freudiger Zuversicht die sichere Aussicht stellt (16ᶜ): καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν καὶ γενήσεται (so nach ℵ A ΓΔ u. a., — BDL u. a. haben γενήσονται, s. unten) μία ποίμνη, εἷς ποιμήν. Wenn Jesus, wie er notwendig tun muß, auch seinen Schafen außerhalb Israels sich als Hirte erweisen wird, dann ist das erste, was in sicherer Aussicht steht: „sie werden Gehör schenken meiner (sie zu mir rufenden Hirten-) Stimme." Weil sie schon Schafe Jesu sind, in ihrem Wahrheitssinn und ihrem Heilsverlangen von Gott gekannt und Jesus zuerkannt, darum werden sie, wenn in dem Ruf des Evangeliums die Hirtenstimme Jesu sie erreichen wird, ihr willige und gläubige Folge leisten. Daraus folgt dann weiter mit derselben Sicherheit die Erreichung des Endzieles: „und (indem sie so tun) wird werden Eine Herde, Ein Hirte." Hier ist es, wo die Analogie mit 11, 52: ἵνα ... συναγάγῃ εἰς ἕν (s. oben) deutlich ins Auge fällt. Dennoch ist die Vereinigung an unserer Stelle nicht ganz in demselben Sinne gedacht wie dort. Zwar darüber kann kein Zweifel sein, daß diejenigen, welche Jesus hier seine andern Schafe nennt, dieselben sind, welche dort τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα heißen. „Kinder Gottes" heißen und sind sie schon jetzt im weiteren Sinn, weil alle, welche aus der Wahrheit sind (18, 37) und die Wahrheit tun (s. zu 3, 21), diese Grundrichtung ihres Innenlebens göttlicher Einwirkung verdanken und darin von göttlicher Art sind (ὄντες ἐκ τοῦ θεοῦ, s. 8, 47), ebenso wie die wahrheitsfeindlichen Juden von teuflischer Art (ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ, s. 8, 44). Und τὰ διεσκορπισμένα heißen sie als die in der weiten Heidenwelt ohne Zusammenhang und Zusammenhalt zerstreuten, vereinzelten und vereinsamten

Gotteskinder. Diesem διεσκορπισμένα gegenüber kann das συναγάγῃ εἰς ἕν dort nur den Sinn haben, daß die in ihrer Vereinzelung verlassenen Kinder Gottes unter sich vereinigt werden sollen zu Einer großen, in Jesus verbundenen, und durch Jesus dem Vater zugeführten Gottesfamilie. Die Vereinigung ist somit dort nicht in erster Linie gedacht als eine Vereinigung von Heiden und Juden, sondern zunächst als eine Vereinigung der Zerstreuten unter sich. Daß die Kinder Gottes aus Israel ihrerseits gleichsam den Stamm dieser Gottesfamilie bilden werden, liegt dort nur mittelbar eingeschlossen in dem Gegensatz οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ κτλ. Umgekehrt verhält es sich hier, wo der Ausgangspunkt nicht das Zerstreutsein als solches ist, sondern die Unterscheidung von zweierlei Schafen, den einen, welche der israelitischen αὐλή angehören, und den andern, welche ihr nicht angehören. Dem gegenüber kann die Einzahl μία π. hier nur auf die Vereinigung dieser beiden für jetzt noch getrennten Teile bezogen werden. Der Gedanke, daß die Schafe Jesu in der Heidenwelt unter sich Eine Herde werden sollen, ist also hier nur das sachlich Miteingeschlossene, nicht aber das, was in erster Linie gesagt sein will. Daher ist die Lesart γενήσονται (für γενήσεται, s. oben) μ. π., welche diesen Gedanken ergeben würde, zu verwerfen. Sie scheint nur aus der naheliegenden Konformierung mit dem vorstehenden ἀκούσουσιν entstanden. Anderseits ist auch nicht gesagt und kann nicht gesagt sein (s. oben zu V. 16^{b}), daß die außerisraelitischen Schafe der israelitischen αὐλή zugeführt und der Volksherde Israels einverleibt werden sollen. Vielmehr geht die Aussicht dahin: Wenn und indem auch die außerisraelitischen Schafe Jesu seiner Hirtenstimme folgen werden, wie das seine Schafe aus Israel schon angefangen haben zu tun, da wird aus beiderlei Schafen werden „Eine Herde“. Der Ton liegt nicht ausschließlich auf μία, sondern gleichmäßig auf μία und ποίμνη. Nicht, daß aus zwei Herden eine einzige werden soll, ist der

Gedanke, sondern daß zweierlei jetzt getrennte Schafe sich in Herdeneinheit verbunden finden werden, indem sie nämlich — das sagt das hinzutretende *εἷς ποιμήν* —, die vordem beiderseits hirtenlos waren, sich unter der Hand und Hut Eines Hirten (auch hier ist *εἷς* und *ποιμήν* gleichmäßig zu betonen) vereinigt sehen. Denn *εἷς ποιμήν*, so wie es dem *μία ποίμνη* asyndetisch zur Seite tritt, ist nicht eine zweite Einheit außer und neben der ersten, sondern gehört mit *μία ποίμνη* zusammen als dessen erläuternde Ergänzung und Vervollständigung zu dem leuchtenden, die Seele Jesu erquickenden Gesamtbilde der Zukunft: Eine Herde unter Einem Hirten. Zu vergleichen ist dasselbe Bild in der prophetischen Weissagung Hes. 37, 22. 24, aber dort nur mit Bezug auf die künftige Einigung der in zwei Völker gespalten gewesenen Söhne Israels unter dem Hirtenstab des Messias: „Und ich will sie zu Einem Volke machen im Lande auf den Bergen Israels, . . . und mein Knecht David soll König über sie und einziger Hirt ihnen allen sein.“ Ähnlich unserer Stelle, aber doch anders ist Eph. 2, 11—22. Denn dort ist die Institution der Kirche Christi angeschaut in ihrer Einheit mit dem alttestamentlichen Gottesstaat und Gotteshause als dessen gottgewollte Vollendung (vgl. dieselbe Anschauung auch in Joh. 2, 19, s. zu d. St.), so daß die Heiden dort allerdings gedacht sind als aus der Ferne zu diesem von alters her bestehenden Gotteshause herzugebracht. Hier dagegen geht ohne Reflexion auf den Zusammenhang zwischen alt- und neutestamentlicher Kirche der Ausblick nur schlicht auf die Eine Kirche Christi der Zukunft, in welcher beide, jüdische und heidnisch geborene Gläubige unter dem Einen Herrn der Kirche vereinigt sein werden zu Einer Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe. Die Verwirklichung dieser Aussicht hat ihren Anfang genommen mit der apostolischen Heidenmission, und sie wird ihre Vollendung finden, wenn alle Schafe Jesu, wie aus Israel so aus allen Völkern der Erde, sämtlich unter seinem

Hirtenstab vereinigt sein werden an den Lebensströmen der neuen zukünftigen Gotteswelt (Offb. 22, 1—5).

Mit Bezug auf die jetzt ihm obliegende Hingabe seines Lebens hat der Herr ausgeblickt auf dieses Ziel, und hat gesagt, daß er es um jeden Preis erreichen müsse. Es ist also nicht ein Zurückgreifen über einen in V. 16 eingeschobenen Zwischengedanken auf früher Gesagtes, sondern ein unmittelbares Fußen auf dem eben Gesagten, wenn Jesus mit *διὰ τοῦτο* weiter fortfährt (17): *διὰ τοῦτό με ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ, ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν.* Denn *διὰ τοῦτο* weist rückwärts auf das eben Gesagte, und der folgende Satz mit *ὅτι* ist nachträgliche Erläuterung dieses zurückweisenden *δ. τ.* (s. zu 8, 47 u. vgl. 5, 16. 18; 12, 18. 39; 1. Joh. 3, 1): „Deshalb (aus dem in dem eben Gesagten liegenden Grunde) liebt mich mein Vater, (nämlich) weil Ich (*ἐγώ*: ich selbst handelnd) hinlege mein Leben, um es wiederzunehmen." Über die Korrelation von *τιθέναι* und (*πάλιν*) *λαμβάνειν* in der Bedeutung „hinlegen (ablegen)" und „(wieder) an sich nehmen" vgl. 13, 4. 12 und siehe das schon zu V. 11 Gesagte. Bei dieser Korrelation darf um so weniger der Absichtssatz *ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν* aus der natürlichen Verbindung mit *τίθημι τ. ψ. μ.* gelöst werden. Er darf weder künstlich mit *ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ* verbunden werden, noch auch zwar grammatisch in der Verbindung mit *τίθημι τ. ψ. μ.* belassen, sachlich aber für sich genommen werden, ohne Miteinbeziehung in die Grundangabe für die Liebe des Vaters: „er liebt mich, weil Ich mein Leben hinlege, — (ich tue das aber) damit ich es wiedernehme." Das sind künstliche Zerreißungen des Zusammengehörigen ohne Grund und Anlaß. So wie die Worte lauten, ergibt sich der ganz einwandfreie Gedanke: Weil Jesus, um es (in neuer Gestalt) wiederzunehmen, sein Leben frei hinzulegen gewillt und im Begriff ist, deshalb weiß er das Wohlgefallen des Vaters auf sich ruhend und die Liebe des Vaters sich zugewandt. Freilich

muß dann, da ὅτι κτλ. nur Explikation von διὰ τοῦτο· ist, und δ. τ. auf V. 16 zurückweist, die Absicht ἵνα π. λ. αὐτ. auch in V. 16 schon mitgesetzt gewesen sein. Das trifft auch tatsächlich zu. Denn indem dort Jesus das Hinlegen seines Lebens unter das Gebot der Notwendigkeit stellte, auch seine Schafe außerhalb Israels zu weiden, hat er schon dort auf ein neues Leben und Wirken als das Ziel seiner jetzigen Lebenshingabe ausgeschaut. Zu dem Ausblick auf dieses Ziel der Zukunft kommt nur jetzt noch hinzu der Aufblick zu der Liebe des Vaters, der ihn liebt eben wegen seiner Selbstaufopferung für dieses Ziel. Denn so verhalten sich V. 16 u. V. 17 zueinander, daß zwei unschätzbar große Werte nebeneinander gestellt sind, deren Realisierung oder Fortbestand für Jesus gleicherweise abhängen von der jetzigen Hingabe seines Lebens. Neben die große Zukunftsaussicht, die er um jeden Preis verwirklichen muß, stellt er sein jetziges höchstes Gut, dessen er um keinen Preis entraten will: Die ihm zugewendete Liebe des Vaters, wie sie an ihm liebt die freie Ausführung des freien Entschlusses, sein Leben hinzulegen, um es wiederzunehmen. Auf die Freiheit nämlich, in welcher Jesus so tut, fällt, wie das kräftige ἐγώ vor τίθημι bemerklich macht, nunmehr der ganze Ton der Aussage. In der Wahl und dem ständigen Gebrauch des Zeitwortes τίθημι war diese Freiheit schon von V. 11 an überall mitgesetzt und mitgedacht (s. zu V. 11). Jetzt aber, wo die Lebenshingabe Jesu als Ursache und Gegenstand der Liebe seines Vaters in Betracht gezogen wird, ruht der Ton ausschließlich auf diesem Moment des freien Selbsthandelns. Nicht von einer mitleidigen und mitleidenden Liebe will Jesus sagen, mit welcher der Vater das unvermeidliche Leiden des Sohnes begleitet, sondern von der Liebesfreude, mit welcher der Vater sieht auf das ihm wohlgefällige freie Selbsthandeln des Sohnes.

Wie sehr der Ton darauf ruht, das zeigt die asyndetisch angeschlossene Erläuterung, welche lediglich dazu dient, dieses Moment

so kräftig wie immer möglich herauszuheben (18ᵃ): οὐδεὶς αἴρει (so mit Tischendorf gegen אB: ἦρεν) αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ. Die Erläuterung geht aus von dem gegensätzlichen Gedanken, daß irgendwer ihm sein Leben mit Gewalt nähme. Dem ist nicht so, wie sehr es auch den Anschein hat, als ob es so wäre. Gewiß, die Juden wollen ihn töten (5, 18; 7, 19), und sie werden ihn töten (Matth. 17, 23), und in der Ausführung des Mordanschlages werden sich die Heiden mit den Juden verbinden (Matth. 20, 17). Dennoch bleibt es dabei: „Niemand (kein Mensch, denn an menschliche Gewalt ist zunächst gedacht, s. jedoch unten zu V. 18ᶜ) nimmt es (mein Leben) von mir." Keiner, wer es auch sei! Nicht die Häscher, welche ihn greifen, nicht die jüdischen Oberen, die ihn richten werden, nicht der römische Machthaber, der ihn dem Tode überliefern wird, nicht die Knechte, welche ihn kreuzigen werden, oder wer sonst mitwirken wird in dem Drama seines Todesleidens, — keiner kann und wird ihn in dem Sinne töten, als wäre das Leben Jesu in seine Gewalt gegeben und müßte dieser Gewalt unterliegen; „sondern Ich (ἐγώ wie V. 17) lege es hin von mir aus (ἀπ' ἐμαυτοῦ: aus eigenem Entschluß)." Diese Erklärung in diesem Gegensatz zu οὐδ. αἴρ. αὐτ. ἀπ' ἐμ. umfaßt, auf ihre Verwirklichung gesehen, den ganzen Leidensgang des Herrn von Anfang bis zu Ende. Was seine Mörder ihm auch antun werden, das werden sie nur tun, weil er, Jesus selbst, sich ihren Händen frei überliefert, und weil er, Jesus selbst, sich frei bestimmt, von ihren Händen alles bis zu Ende zu erdulden. Zu vergleichen ist in dem johanneischen Bericht sowohl der Anfang als das Ende der Leidensgeschichte. Am Anfang die eigene Selbstübergabe Jesu in die Hände seiner Feinde (18, 4—11, s. dazu Matth. 26, 52—54); und am Ende, als er alles vollbracht wußte, nicht früher und nicht später, das eigene Übergeben seines πνεῦμα (19, 28—30, s. auch Luk. 23, 46), in welchem sich das freie Hinlegen seiner Seele schließlich vollendet.

Allerdings bedarf nun dieser hochgespannte Ausdruck ἐγὼ . . . ἀπ' ἐμαυτοῦ selbst wiederum der Erläuterung, insofern Jesus niemals irgend etwas ἀφ' ἑαυτοῦ tut im Sinne selbstherrlicher Willkür, nur nach eigenwilligem Belieben. οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν, so hat Jesus 5, 19 gesagt. Wenn er hier ein Handeln ἀφ' ἑαυτοῦ sich gleichwohl zuschreibt, so setzt das voraus, daß er zu diesem bestimmten Tun ἐξουσία besitzt. Daher tritt dem τίθ. ἀπ' ἐμαυτοῦ wiederum erläuternd zur Seite die zweite Erklärung (18^{b}): ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν. Die Frage, ob ἐξουσίαν ἔχω mit folgendem Infinitiv hier den Besitz der bezüglichen Vollmacht (Befugnis), oder den der Machtvollkommenheit bedeutet, will, da sprachlich beides gleich angängig ist, lediglich aus dem Zusammenhang entschieden sein. Aber diese Entscheidung ist angesichts des vorliegenden Doppelsatzes nicht leichthin zu fällen. Zweimal steht hier ἐξουσίαν ἔχω, einmal mit Bezug auf das Hinlegen, und einmal mit Bezug auf das Wiedernehmen des Lebens. Die Nebeneinanderstellung fordert dieselbe Bedeutung von ἐξουσία in beiden Sätzen; aber sachlich scheint dieselbe Bedeutung nicht in beiden Sätzen anwendbar. Übersetzt man nämlich im ersten Satze: „Vollmacht habe ich, mein Leben hinzulegen," so ist damit durchaus kontextgemäß verneint ein willkürliches Hinlegen seines Lebens, ohne dazu von Gott befugt zu sein. Aber im zweiten Satze erscheint diese Pointierung nicht durchführbar. Denn ein willkürliches Wiedernehmen des Lebens und Auferstehen aus dem Tode, ohne dazu von Gott befugt zu sein, ist etwas an sich Unmögliches und Undenkbares. Wie kann also Jesus mit solchem Nachdruck behaupten, daß ihm die Befugnis dazu nicht fehle? Um so besser scheint hier die Bedeutung am Platze: „Machtvollkommenheit besitze ich, es wiederzunehmen," im Gegensatz zu dem allgemein menschlichen Unvermögen, das Leben, wenn es im Tode verloren ist, aus eigener Macht sich wieder anzueignen. Aber dieser

Gegensatz zwischen Machtvollkommenheit und Unvermögen ist wiederum auf den ersten Satz nicht anwendbar. Denn ein freies Hinlegen des Lebens für andere, sei es in allmählicher Lebensverzehrung, sei es in einmaliger Lebensaufopferung, liegt nicht außerhalb gemeinmenschlichen Vermögens, es wird vielmehr auch von andern Menschen ausgesagt, und von den Jüngern Jesu sogar gefordert (vgl. 13, 37 f.; 15, 13; 1. Joh. 3, 16); es kann somit nicht, selbst dann nicht, wenn in der Macht über sein Leben irgend ein Unterschied zwischen dem Menschensohn und andern Menschenkindern tatsächlich bestand, so allgemein als eine besondere Machtvollkommenheit bezeichnet sein, welche nur Jesus verliehen wäre. Zur Lösung der Schwierigkeit ist zweierlei zu beachten. Einmal, daß in jedem Falle ἐξουσία hier gedacht ist als ἐξουσία von Gott. Sofern es also Vollmacht bedeutet, ist es doch nicht bloße Befugnis, die in ihrer Ausübung an die Schranken menschlicher Möglichkeit gebunden wäre, sondern eine mit unbeschränkter Machtvollkommenheit ihrer Ausübung ausgerüstete Vollmacht. Und sofern es Machtvollkommenheit bedeutet, ist es eine solche, welche göttlicher Vollmacht entstammt. Die Frage stellt sich somit nur dahin, auf welchem von beiden in jedem Falle verbundenen Momenten hier der Ton liegt, auf dem der Bevollmächtigung oder auf dem des Machtbesitzes. Nun kann aber zweitens darüber kein Zweifel sein, daß der erste Satz, welcher von dem Hinlegen des Lebens handelt, kontextmäßig der Hauptsatz ist. Der zweite ist nur Ergänzung des ersten, weil die ἐξουσία das Leben hinzulegen bei Jesus nicht ist und nicht sein kann ohne die ἐξουσία, es wiederzunehmen. Die erstere hat die letztere zur Folge als ihr notwendiges Korrelat. Es ist also nicht zweierlei ἐξουσία, von welchen jede für sich gedacht und ausgeübt werden könnte, sondern nur Eine Doppel-ἐξουσία, welche sowohl in ihrer Verleihung, als in ihrer Ausübung untrennbar ist. Demnach ist von der Bedeutung „Vollmacht“ auszugehen, welche im ersten Satze

allein anwendbar ist. Und diese Bedeutung ist dann auch im zweiten Satze beizubehalten, nur daß hier, weil in diesem zweiten Satze die ἐξουσία auf ein alles menschliche Vermögen weit übersteigendes Tun geht, die in der göttlichen Bevollmächtigung eingeschlossene Machtausrüstung von selbst mit ins Gewicht fällt. Der Sinn ist also: „Vollmacht habe ich, mein Leben (frei) hinzulegen (so daß ich es in Freiheit tue kraft mir dazu verliehener Befugnis), und (was notwendig damit gesetzt ist, weil das Ziel meiner Lebenshingabe dessen Wiedernehmen ist, s. V. 17) Vollmacht (mit entsprechend voller Macht) habe ich, es (frei) wiederzunehmen." In dem zweiten Satze liegt, daß das Auferstehn des Sohnes ebenso wie sein Sterben und seine menschliche Geburt ihm nicht bloß ein Widerfahrnis ist, sondern zugleich seine eigene Freitat. Das eigene Wiedernehmen seines Lebens kraft gottverliehener ἐξουσία und das Wiedergegebenwerden des Lebens von seiten des Vaters schließen sich nicht aus, sondern fordern sich gegenseitig. Wenn der Vater es ist, der dem Sohn das Leben wiedergibt, so bleibt es doch der Sohn, welcher sein in die Hände des Vaters frei hingelegtes Leben mit derselben Freiheit aus der gebenden Vaterhand zurücknimmt. Erst aus dem Zusammenwirken beider Faktoren entsteht die Tatsache der Auferstehung Jesu aus dem Tode.

Fürs erste ist aber die Person des Vaters noch gar nicht wieder genannt worden. Nicht, daß der Vater ihn bevollmächtigt hat, so zu tun, ist bisher betont, sondern nur, daß Jesus nicht ohne Vollmacht so tut. Zu der Person des Vaters kehrt erst der letzte, abschließende Satz zurück (18^{c}): *ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου.* Denn die Schlußworte παρὰ τοῦ πατρός μου haben jetzt den Ton. Jesus kehrt damit von der in V. 18^{a} u. ^{b} gegebenen Erläuterung der Freiwilligkeit seiner Lebenshingabe zurück zu der Hauptaussage in V. 17, nach welcher er sich in dem freien Hingeben seines Lebens geliebt weiß von seinem Vater. ταύτην τὴν

ἐντολήν bezieht sich also nicht auf die eben erwähnte ἐξουσία, als wäre es gleichbedeutend mit ταύτην τὴν ἐξουσίαν, denn ἐξουσία und ἐντολή sind zwei wesentlich verschiedene Dinge, — und ebensowenig auf eine in der ἐξουσία eingeschlossene ἐντολή, denn das Gebot, etwas zu tun, schließt wohl die Vollmacht dazu ein, aber nicht auch die Vollmacht das Gebot. Nicht auf die Erläuterung oder auf etwas in der Erläuterung weist ταύτην τ. ἐντ. zurück, sondern auf das Erläuterte: ἐγὼ τίθημι τ. ψ. μ., ἵνα πάλ. λ. αὐτ. Daß Jesus selbst sein Leben frei hinlege, um es wiederzunehmen, „dieses Gebot (diesen Auftrag, s. unten)," sagt er, „empfing ich von meinem Vater," daher er, indem er so tut, sich von seinem Vater geliebt weiß. Die Freiheit, in welcher Jesus so handelt, schließt also nicht aus, daß er es in Erfüllung eines Gebotes tut; und umgekehrt schließt das Gebot so wenig die Freiheit aus, daß es vielmehr die Freiheit des betreffenden Handelns fordert. Es erhellt, daß die Erklärung οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ in V. 18[a], obgleich sie dort zunächst mit Bezug auf menschliche Gewalt gemeint war, in der Sache auch von dem Vater gilt. Auch der Vater fordert Jesus das Leben nicht ab in Gestalt eines unerbittlichen Verhängnisses mit unwiderstehlicher Gottesgewalt. Im Gegenteil hat er Jesus mit der ἐξουσία, sein Leben hinzulegen, zugleich die Freiheit verliehen, es nicht hinzulegen. Und wenn mit der ἐξουσία sich gleichwohl die ἐντολή des Vaters verbindet, so ist das weder ein Zwangsgebot, welchem Jesus sich nicht entziehen kann, noch auch ein sittliches Pflichtgebot in Gestalt eines kategorischen „du sollst", welchem Jesus sich nicht entziehen darf ohne Verletzung der allgemein menschlichen Gehorsamspflicht gegen Gott; es ist nicht einmal ein Dienstauftrag, wie ihn ein Herr seinem Knecht erteilt, dessen Nichtausführung eine Versagung der schuldigen Knechtspflicht bedeuten würde; sondern die hier in Rede stehende ἐντολή des Vaters ist ein Auftrag, wie ihn ein Vater seinem Sohne erteilt, wenn er dessen freie Kindes-

liebe in Anspruch nimmt für die selbständige Ausführung eines dem Vater ans Herz gewachsenen Lieblingsplanes. Ein Liebesgebot ist es, welches zu erfüllen Jesus anheimgegeben wird, so wie es allein erfüllt werden kann, in unbedingt freiwilliger Liebe zu dem Vater wie zu den Menschen. Zwölf Legionen Engel hätten ihm zur Verfügung gestanden in jedem Augenblick, in welchem er sich diesem Gebot hätte entziehen wollen; und er hätte es tun können, ohne irgend als Mensch zu sündigen an Gottes heiligem Gesetz, und ohne irgend Einbuße zu erleiden an dem Charakter seiner persönlichen Heiligkeit. Es wäre nur ein Abstehen gewesen von dem Werke der Weltversöhnung und ein Aufgeben der ewigen Errettung der Menschen, und damit allerdings auch ein Verzichten, nicht auf die Liebe des Vaters schlechthin, wohl aber auf die besondere Liebe, mit welcher der Vater als Sender den Sohn, seinen Gesandten, liebt in der liebevollen Erfüllung seiner Liebesmission. Jesus aber will um keinen Preis verzichten weder auf diese Liebe des Vaters (V. 18), noch auf die Aussicht einer ewigen Errettung der Menschen (V. 17, s. a. V. 10b), sondern er will für beides in seiner unlöslichen Verbindung miteinander in Freiheit und Freudigkeit den Preis seines Lebens bezahlen.

Die Rede Jesu blieb nicht ohne Wirkung selbst auf die Zuhörerschaft jerusalemischer Juden (so Ἰουδαῖοι in V. 19, s. zu 8, 31), welche sich auf der offenen Straße naturgemäß angesammelt hatte, zuerst um Jesus und den geheilten Blinden, und dann um Jesus und die ihn angreifenden Pharisäer. Wie schon damals (9, 16), als derselbe Blindgeborene nach seiner Heilung von einer Schar jerusalemischer Juden den Pharisäern zugeführt worden war, so entstand auch jetzt wieder (19) eine Spaltung unter den Juden. Die Mehrzahl allerdings (20) verhärtete sich gegen den Eindruck der Worte Jesu durch die Läster-

rede: *δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται.* Aber es fanden sich auch andere, welche dieser Lästerung widersprachen (21): Solche Worte wie die eben vernommenen seien nimmermehr Worte eines Dämonischen. Wie könne auch ein Dämon Blinden die Augen öffnen? — Diese letzte Frage der für Jesus sprechenden Juden schließt den ganzen Berichtsabschnitt ab (9, 35—10, 19), indem sie zurückgreift auf den ersten Anfang und Anlaß dieser ganzen Gesprächsszene, auf die Begegnung Jesu mit dem geheilten Blinden (9, 35).

Bei dem Fest der Tempelweihe: Reden an die Juden.

(Joh. 10, 25—38.)

Erst als das nächste Tempelweihfest gefeiert wurde, hat sich Jesus im Tempel Jerusalems wieder öffentlich gezeigt. Wo er in der Zwischenzeit gewesen ist, darüber enthält der Text keine Angaben, insbesondere nicht darüber, ob er in den zwischen Hüttenfest und Tempelweihfest liegenden Monaten sich ständig in Jerusalem und dessen nächster Umgebung aufgehalten hat, oder ob er etwa nach der Hüttenfestwoche (s. zu 9, 1) nur kurze Zeit noch in Jerusalem zurückblieb, damit seine Rückkehr nach Galiläa sich ebenso in der Stille vollziehe wie seinerzeit die (nach 7, 9 f. 14) zu demselben Zwecke gleichfalls absichtlich verzögerte Hinreise. Wie dem auch sei, für die Berichterstattung des Evangelisten, und für unser Verständnis der von ihm berichteten Reden des Herrn ist diese Frage ohne Bedeutung. Von Bedeutung ist nur der Umstand, daß die nunmehr beim Tempelweihfeste sich entwickelnden Vorgänge zwischen Jesus und den jerusalemischen Juden sachlich als eine unmittelbare Fortsetzung der zuletzt berichteten Vorgänge aus den Tagen des Hüttenfestes eingeführt werden. Wenn also Jesus dazwischen in oder bei Jerusalem geblieben war, dann müßte es in Verborgenheit geschehen sein, unter Zurückhaltung von jedem öffentlichen Auftreten und Wirken. Es verhält sich nämlich nicht nur so, daß im Verlaufe der neuen Rede Jesu von V. 26 an ein Zurückgreifen auf die zuletzt berichtete bildliche Rede von dem guten Hirten und seinen Schafen

eintritt, sondern die Schilderung des Auftritts in der Halle Salomos beginnt gleich von vornherein mit einer Anlehnung an das Ende der vorangegangenen Erzählung.

Zunächst zwar werden (22 u. 23) die nötigen Zeit- und Ortsbestimmungen eingeschoben: Das Tempelweihfest, die Stadt Jerusalem, die nach Salomo benannte, weil noch auf seinen Tempelbau zurückgeführte alte Tempelhalle. In ihr finden wir Jesus wandelnd (*περιεπάτει*), also nicht von einem festen Lehrsitz oder Standort aus öffentlich lehrend, sondern peripatetisch Gespräche führend mit seinen Jüngern (denn die Jünger sind auch jetzt zur Stelle, s. unten zu V. 28[b]) oder mit andern Begleitern, welche dem hin und her wandelnden Meister lernbegierig sich anschließen mochten. Dann aber, nach dieser Kennzeichnung der neuen Situation, heißt es (24) in Fortsetzung des vorher Erzählten: „Da umringten ihn denn die Juden (*ἐκύκλωσαν οὖν*) und sprachen zu ihm: Wie lange noch (*ἕως πότε*, quo usque) regst du uns die Seele auf (*τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις*)? Wenn du der Christus bist, so sage es uns frei heraus.“ Die Rede trägt das Gepräge lebhaften Affektes. Mit einem heftigen Vorwurf verbindet sich eine stürmische Forderung. Demgemäß ist auch das Umringen (*ἐκύκλωσαν*) nicht als eine planmäßig vorbedachte Bewegung zu verstehen, sondern als unwillkürliches Ergebnis des zornigen Affektes, welcher die Juden von allen Seiten auf Jesus eindringen läßt, so daß sie den Wandelnden an Ort und Stelle festhalten. Mit *οὖν* aber fußt zwar der Evangelist zunächst auf V. 23, insofern dort das Wiedererscheinen Jesu in der Öffentlichkeit notiert war, aber nicht nur auf V. 23, denn das Wandeln Jesu im Tempel konnte für sich allein kein Anlaß für die Juden sein, ihn stürmisch zu umringen, — sondern auf V. 23 im Zusammenhang mit V. 19—21, d. h. auf der Bedeutung, welche das Wiedererscheinen Jesu für die Juden hatte nach der letzten Erfahrung, die sie mit ihm gemacht hatten. Die Aufregung, in welche nach V. 19—21 auch

das letzte Zeugnis Jesu von dem guten Hirten die Juden wieder versetzt hatte, führte dazu, daß sie, als sie ihn jetzt wiederfanden, ihn umringten und mit heftigen Vorhaltungen bestürmten. Natürlich bedingt dieser Zusammenhang zwischen V. 24 und V. 19—21 nicht, daß die dort erwähnten und die jetzt handelnden Juden genau dieselben Personen waren, sondern setzt nur eine Einheitlichkeit der Judenschaft Jerusalems in der Art voraus, daß die Eindrücke des jeweiligen Auftretens Jesu auf die gerade Anwesenden sich auch den nicht Anwesenden mitteilten, daher die das nächste Mal Anwesenden in Kontinuität mit denen vom letzten Male handeln konnten (s. auch unten zu V. 31). Freilich kann nun die Rede der Juden, wenn sie im direkten Zusammenhang mit V. 19—21 verstanden sein will, nicht der Ausdruck eines wahrheitsuchenden Heilsverlangens sein; sie enthält auch keineswegs das Anerbieten Jesus zu huldigen, wenn er nur frei heraus sich als Messias proklamieren wolle; sondern sie ist im Gegenteil ein heftiger Ausdruck des Unwillens über die vermeintliche Hartnäckigkeit, mit welcher Jesus die entscheidende Frage nach seinem Messiastum den Juden immer wieder ins Gewissen schob, ihnen zumutend, daß sie von sich aus ihn für den Christus erkennen und an ihn glauben sollten. Mit dieser aufregenden Zumutung hatte er erst jüngst wieder (V. 19—21) inneren und äußeren Zwiespalt in der Judenschaft erregt. Eben hierauf bezieht sich jetzt der Vorwurf, daß Jesus nicht aufhöre ihre Seelen aufzuregen, und das mit diesem Vorwurf verbundene Verlangen, Jesus solle diesem aufregenden indirekten Verfahren endlich ein Ende machen durch eine direkte klare Aussprache über sein Messiastum. Wolle er wirklich der Messias sein, dann solle er, statt in Bildern zu reden (V. 11—18), es frei heraussagen, — dann werde man ja wissen, wie man sich dazu zu stellen habe. So verstanden entspricht dann die Rede der Juden genau der zornigen Stimmung, in welcher auch die einzelnen Empfänglicheren unter ihnen (V. 21), sobald sie nicht wirklich Ernst machen wollten mit

der gläubigen Entscheidung für Jesus, sich schnell wieder zusammenfinden mußten mit der großen Mehrheit seiner ausgesprochenen Feinde (V. 20). So verstanden entspricht auch der Rede der Juden genau die folgende Antwort des Herrn.

Denn Jesus erfüllt das Verlangen der Juden nicht, sondern er verweigert ihnen die direkte Erklärung: Ich bin der Messias, mit welcher er in solchen Fällen nicht zurückhielt, in denen er das persönliche Heilsverlangen einer Seele damit stillen konnte (4, 26; 9, 37). Er verweigert sie ihnen als überflüssig und nutzlos, indem er antwortet (25[a]): „Ich habe (es) euch gesagt, und (das Ergebnis ist:) ihr glaubt nicht.“ Was sie von ihm ausgesprochen wissen wollen, das hat er, zwar nicht in der von ihnen verlangten Form, aber in der Sache ganz unmißverständlich ihnen schon oft gesagt. Schon alle seine früheren Selbstzeugnisse, insbesondere auch das letzte von dem guten Hirten, waren für jeden der nur verstehen wollte, ebenso viele Bezeugungen, daß er der Messias ist. Das Ergebnis aber war und ist nur immer das gleiche: sie glauben nicht. Wie sollte er da ein neues noch direkteres Zeugnis sich vorschreiben und abnötigen lassen von solchen, deren Entschlossenheit zum Unglauben sich längst schon als unüberwindlich erwiesen hat. Hat doch dem Zeugnis seines Wortes auch das bekräftigende Zeugnis der Werke nicht gefehlt (25[b]): „Die Werke (die heilbringenden Wundertaten, wie zuletzt noch an dem Blindgeborenen, s. V. 21[b], und unten zu V. 32 u. 37 f.), welche Ich (ἐγώ) tue im Namen meines Vaters, diese zeugen von mir.“ Es entsprechen sich ἐγώ und ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου. Jesus ist der Täter, aber er handelt dabei, wie die Beschaffenheit der betreffenden Werke beweist, im Auftrag und aus der Macht seines Vaters als dessen Werkzeug, daher diese Werke ebenso viele offensichtliche Tatzeugnisse sind für die Echtheit seiner göttlichen Sendung und für die Wahrheit seines Wortzeugnisses von sich selbst.

Wenn die Juden gleichwohl Jesus nicht als den Christus erkennen, so liegt das nicht daran, daß es ihnen nicht genug gesagt oder nicht genug beglaubigt wäre, sondern lediglich an ihnen selbst (26ª): „Aber ihr (ὑμεῖς, ihr eurenteils) glaubt nicht," — nur euer eigener schuldvoller Unglaube ist die Ursache der inneren Aufregung eurer Seelen. Denn οὐ πιστεύετε steht auch hier als selbständiger Vorwurf, welcher, nur durch ὑμεῖς noch verstärkt, den gleichlautenden Vorwurf aus V. 25ª wiederaufnimmt. Es darf also nicht gleichgesetzt werden mit οὐ δύνασθε πιστεύειν (vgl. 5, 44; 6, 44. 65 und besonders 12, 39 im Unterschied von 12, 37), in welchem Falle dieser Satz seine selbständige Bedeutung verlöre, indem dann der Ton erst auf die nachfolgende Grundangabe ihres Unvermögens zu glauben fallen würde. Andrerseits hat auch die nachfolgende Grundangabe selbständigen Ton für sich (26ᵇ): ὅτι οὐκ ἐστὲ (Rec.: οὐ γάρ ἐστε, geringer bezeugt) ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν. Man darf diese Grundangabe nicht (gegen Meyer u. a.) zu einer bloßen Beweisführung für die Richtigkeit des Vorwurfs οὐ πιστεύετε abschwächen: „Ihr glaubt nicht, denn (das ist der Beweis für euer Nichtglauben) ihr gehört (tatsächlich) nicht zu meinen (zu den mir folgenden) Schafen," d. h. mit andern Worten: Wenn ihr glaubtet, würdet ihr ja meine Jünger und Nachfolger sein. Das ist äußerst gezwungen. Vielmehr wird der Unglaube der Juden gegen Jesus, welcher im ersten Satze als ihre eigene Schuld gekennzeichnet war, im zweiten Satze allerdings auf einen Mangel zurückgeführt, welcher schon vorlängst bei ihnen bestand und besteht: „weil ihr nicht von meinen Schafen seid," auf ihre Nichtzugehörigkeit also zu der Zahl der Schafe Jesu, welche der Vater durch göttliche Bestimmung dem Sohne zugewiesen hat (cf. zu 10, 16), und die er demgemäß Jesus zuführt (6, 37. 44). Das ist aber nicht zu ihrer Entschuldigung gesagt, als sollte das strafende ἀλλὰ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε nachträglich gemildert werden, sondern zur Verschärfung der Beschuldigung. Ihr Unglaube ist nicht nur eine

zeitweilige Verfehlung und Verirrung, welche noch Hoffnung läßt auf eine Umkehr zum Glauben, sondern das folgerichtige Ergebnis eines schon vorlängst bestehenden schuldvollen Zustandes, in welchem sie von dem Kreise der Jesus zugehörigen Schafe ausgeschlossen waren und sind. Göttliche Vorbestimmung und menschliche Schuld sind auch hier in gegenseitiger Wechselwirkung zusammen gedacht. Gegen die Wegdeutung der göttlichen Vorbestimmung einerseits, und gegen die Annahme einer dualistischen, die menschliche Schuld ausmerzenden Vorstellung andrerseits ist zu vergleichen das zu 6, 37, und das zu 3, 19—21; 8, 43. 44 Gesagte.

Der Umstand, daß Jesus mit der bildlichen Bezeichnung *ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν* zurückgreift auf seine zuletzt berichtete bildliche Rede nach dem Hüttenfeste, bedarf keiner weiteren Erörterung und Erklärung, nachdem wir die enge Anlehnung dieses ganzen Abschnittes V. 22 ff. an den vorangegangenen von vornherein festgestellt haben. Nur die Nichtbeachtung dieses Verhältnisses zwischen beiden Abschnitten hat es zuwege gebracht, daß hier bei einigen Zeugen (A D u. a.) noch am Ende der Zusatz *καθὼς εἶπον ὑμῖν* hereingekommen ist. Er entstammt dem Bedürfnis, den vermeintlich erst hier eintretenden Zusammenhang der jetzigen Rede Jesu mit der vorher berichteten ausdrücklich zu notieren. In Wirklichkeit findet sich aber gerade dieser polemische Ausspruch „ihr seid nicht von meinen Schafen“ in der früheren Rede gar nicht, weder wörtlich noch inhaltlich, auch nicht in V. 14, wo keinerlei polemische Tendenz obwaltete. Ebensowenig paßt das *καθ. εἶπ. ὑμ.*, wenn man es, was ohnedies hart wäre, von V. 26 abtrennen und schon zu V. 27 f. ziehen wollte, indem der nachfolgende Ausspruch zwar mit Anklängen an früher Gesagtes (V. 16 u. 14) beginnt, aber nur um in ununterbrochenem Flusse und unzertrennlichem Zusammenhang eine neue Verheißung zu bringen (V. 28[b]), welche in der früheren Rede fehlte. Die Worte *καθ. εἶπ. ὑμ.* treten nur störend mittenein zwischen die

Grundangabe für den Unglauben der Juden „weil ihr nicht von meinen Schafen seid," und die dann unmittelbar einfallende gegensätzliche Feststellung, wie vertrauensvoll die wirklichen Schafe Jesu zu Jesus stehen, und wie gnadenvoll Jesus zu ihnen.

Mit τὰ πρόβατα τὰ ἐμά tritt das Prädikat, welches eben den Juden abgesprochen war, jetzt als Subjekt nachdrücklich an die Spitze, worauf in zwei Satzpaaren eine zweimalige Gegenüberstellung folgt, wie die wirklichen Schafe Jesu sich zu Jesus verhalten, und was ihnen dafür von Jesus zuteil wird. Die erste Gegenüberstellung lautet (27): „**Was meine Schafe sind,** die (verschließen sich nicht in Unglauben gegen mein Wort, sondern) **hören auf meine** (sie rufende Hirten-)**Stimme, und Ich** (κἀγώ: und ich meinesteils) **erkenne sie.**" τῆς φωνῆς μου ἀκούουσιν bedeutet, ebenso wie V. 16, die gläubige Zuwendung zu Jesus auf den Ruf seines Wortes hin. Dem entspricht dann von seiten des Herrn, daß er die auf seine Stimme Hörenden in dieser ihrer gläubigen Zuwendung zu ihm als seine vom Vater ihm zugesprochenen und zugeführten Schafe liebend erkennt und mit solchem liebenden Erkennen von ihnen Besitz ergreift als von seinem Eigentum, s. oben zu V. 14, und vgl. 6, 37[b]: τὸν ἐρχόμενον πρός με οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω. Daran schließt sich dann als folgerichtige Fortsetzung dieses Anfangs die zweite Gegenüberstellung (27[c] u. 28[a]) „**und sie folgen mir nach, und Ich** (wiederum κἀγώ: und ich meinesteils) **gebe ihnen ewiges Leben,**" d. h.: Die Schafe Jesu, nachdem sie zu Jesus gekommen und von Jesus angenommen sind, beweisen sich als seine Schafe weiter darin, daß sie fortan in unbedingtem Vertrauen seiner Führung folgen, in allem seinem Wort und Wink gehorchend; und Jesus seinesteils, als welcher über den Quellbrunnen ewigen Lebens verfügt (s. zu 4, 10), gibt ihnen dagegen ewiges Leben, so wie ein Hirte seine Schafe, die ihm folgen, mit lebendigem Quellwasser tränkt. Dabei ist hier nicht geschieden zwischen den Kräften ewigen Lebens, welche Jesus seine Jünger schon jetzt

empfinden und erfahren läßt, und dem selbständigen Besitz ewigen Lebens, welchen er nach seiner Erhöhung ihnen durch seinen Geist verleihen wird (s. zu 4, 14; 7, 37 ff.). Das *δίδωμι* ist wie vorher *ἀκολουθοῦσιν, γινώσκω, ἀκούουσιν* zeitloses Präsens der Schilderung, das künftige Verhältnis Jesu zu seinen Schafen mit dem jetzigen zusammenfassend. Die Form des Futurums tritt erst in den beiden letzten Sätzen ein, welche in ununterbrochenem Flusse noch mit einem neuen und dann mit einem letzten *καί* sich anschließen. Aber diese beiden Sätze bilden nicht noch ein drittes, dem ersten und zweiten parallel laufendes Satzpaar mit einer dritten Gegenüberstellung des Verhältnisses der Schafe zu Jesus und Jesu zu seinen Schafen, sondern sie ziehen nunmehr aus den beiden ersten Satzpaaren das Ergebnis, indem sie von der sicheren Geborgenheit sagen, deren die Schafe Jesu sich auf ewig bei ihm erfreuen (28^b u. ^{c}): *καὶ οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ οὐχ ἁρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρός μου.* Es sind zwei für alle Zukunft geltende, daher in futurischer Form auftretende Verneinungen, welche sagen, was den Schafen Jesu, weil er so wie gesagt an ihnen tut, nimmermehr geschehen kann. Und zwar gründet sich die erste Verneinung auf die ihr unmittelbar voranstehende zweite Position, und die zweite Verneinung auf die schon voraufgegangene erste Position. Weil Jesus seinen Schafen ewiges Leben gibt, darum gilt: „**sie werden sicher nicht** (*οὐ μή*) **umkommen in Ewigkeit,**" — und weil Jesus sie für die Seinen erkennt, darum gilt: „**und mit nichten wird sie irgendwer rauben aus meiner Hand.**" Mit dem Leben, welches Jesus ihnen gibt, tragen sie in sich, was sie auf ewig erhebt über die innere Verderbensmacht des Todes, — und gegen jeden äußeren Feind, welcher etwa ihr Verhältnis zu Jesus bedrohen und die Lebensverbindung mit Jesus ihnen abschneiden wollte, sind sie deshalb gesichert, weil, nachdem Jesus sie für sein Eigentum erkannt und als sein Eigentum ergriffen hat, keine Macht der Welt sie jemals aus seiner Hand wegreißen kann und

wird. Denn οὐχ ἁρπάσει τις ist, da es zwischen Räuber und Eigentümer auf die Kraftprobe ankommt, in der Sache gleichbedeutend mit οὐδεὶς δύναται ἁρπάζειν (V. 29[b]). Seine überlegene Kraft macht Jesus geltend, an welcher jedwede feindliche Gewalt, die ihm die Seinen rauben will, zerscheitern muß und wird. In dieser majestätischen Versicherung gipfelt das ganze Satzgefüge von V. 27 u. 28, so zwar, daß Jesus auch im folgenden (V. 29 f.) ausschließlich bei der Bekräftigung und Begründung dieser Versicherung verweilt.

Umsoweniger darf, wie es zumeist geschieht, an der Frage vorübergegangen werden: Was bestimmt Jesus gerade jetzt, in der vorliegenden Situation, zu der feierlichen Aussprache mit der folgenden tiefgreifenden Begründung dieses Schutz- und Trutzwortes zugunsten der Seinen gegen die feindliche Welt? Die Frage beantwortet sich nur aus der recht verstandenen Einleitung dieses Abschnittes (s. oben zu V. 24[a]) verbunden mit der Voraussetzung, daß die Jünger Jesu auch bei diesem Auftritt nicht in unbekannter Abwesenheit zu denken sind. Nur aus der Gegenwart der Jünger erklärt sich schon der allgemeine Umstand, daß Jesus den Gegensatz zu dem Unglauben der Juden, welche nicht seine Schafe sind, in V. 27 ausdehnt zu einer so gnaden- und verheißungsvollen Kennzeichnung des wechselseitigen Verhältnisses zwischen seinen Schafen und ihm selbst, ihrem Hirten. Und speziell daraus, daß seine Jünger sich hier mit Jesus umringt finden von einer heftig erbitterten Judenschar, die nahe daran ist (s. V. 31), von heftigen Worten zu Gewalttaten überzugehen, erklärt sich, wie Jesus diese Kennzeichnung des wechselseitigen Verhältnisses zwischen seinen Schafen und ihm abschließt mit der Versicherung, daß die Seinen mitten in der feindlichen Welt gegen jeden Angriff vollkommen geborgen sind unter dem Schutz seiner Hand, welcher niemand entreißen kann was sein ist.

Freilich bildet nun dieses Schutz- und Trutzwort, indem es das Bewußtsein eines Machtbesitzes einschließt, gegen den alle

Macht der Welt nur Ohnmacht ist, einen seltsamen Kontrast zu der anscheinenden Wehrlosigkeit, in welcher Jesus annoch seinen Feinden gegenübersteht, anscheinend ohne irgendwelche Machtmittel, sich selbst, geschweige die Seinen zu schützen. Zur Ausgleichung dieses Kontrastes fährt Jesus fort, nach vermutlich bester Lesart (29): *ὁ πατήρ μου ὃς δέδωκέν μοι πάντων μείζων* (*μεῖζον?* s. unten) *ἐστίν, καὶ οὐδεὶς δύναται ἁρπάζειν ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ πατρός.* Die Lesarten weichen hier mannigfach voneinander ab. Einen abweichenden Sinn ergibt jedoch nur die Form des Textes, welche nicht nur für *μείζων* das Neutrum *μεῖζον* hat, sondern auch vorher schon für *ὁ πατ. ὃς δέδωκέν μοι* das Neutrum *ὁ π. ὃ δεδ. μ.* Das würde wörtlich heißen: „Mein Vater, was er mir gegeben hat, (das) ist größer als alles (*πάντων* wäre nun auch Neutrum)." Aber diese Lesart, obgleich nach B It. Vg. von der Mehrzahl der neueren Editoren bevorzugt, ist aus inneren Gründen unmöglich. Einmal deshalb, weil sie plötzlich einen fremden und auch weiterhin unverwerteten Gedanken in den Kontext einstreut, und insbesondere jeden Zusammenhang zwischen V. 29ª und V. 29ᵇ (*καὶ οὐδεὶς δύναται ἁρπάζειν κτλ.*) auflösen würde. Und zum andern deshalb, weil sie überhaupt keinen erträglichen Sinn darbietet. Denn da das Subjekt *ὁ πατήρ μου* nun in den Relativsatz *ὃ δέδ. μοι* gehören würde, und doch diesem Satze mit stärkster Betonung vorangerückt wäre, so könnte die Wertvergleichung nur sein zwischen solchem Gut, welches der Vater Jesus verliehen hat, und jedwedem andern Besitztum, welches er nicht vom Vater hat, — eine offenbare Unmöglichkeit, da man vergeblich fragen müßte, worin denn dieses Minderwertige bestehen solle, welches Jesus anderswoher als von seinem Vater hätte. Demnach ist an dem Maskul. *ὃς δέδ. μ.* (A u. a., auch D hat denselben Sinn: *ὁ δεδωκώς*) unbedingt festzuhalten. Dagegen ist nicht unmöglich, daß im Prädikat das Neutrum *μεῖζον* ursprünglich wäre (A u. a.: *ὃς δέδ. μ., πάντων μεῖζόν ἐστ.*, vgl. Matth. 12, 6): Der Vater

ist ein Größeres, Mächtigeres, d. i. ein allen andern, welche sonst Macht und Gewalt haben, weit überlegener Machtfaktor. Die Änderung des ὅς in ὅ würde sich daraus am leichtesten erklären; sie kann aber auch, zumal da bei ὅς δέδ. μ. das Objekt vermißt werden konnte, eine Konformierung mit 6, 37. 39; 17, 2 sein. Als kontextmäßig allein mögliches Objekt, welches eben deshalb ausfallen konnte, ergänzt sich natürlich *αὐτά*, scil. *τὰ πρόβατα τὰ ἐμά* (V. 27), also die Schafe Jesu so wie sie, nachdem sie bestimmungsmäßig schon vorher ihm zugehört hatten, sich jetzt auch tatsächlich unter seiner Hand und Hut befinden. Von ihnen in diesem ihrem jetzigen Verhältnis zu Jesus gilt: Der Vater hat sie ihm gegeben, — wobei die Weglassung von *αὐτά* den Begriff *δέδωκεν* um so reiner und schärfer hervortreten macht: Hinter Jesus, welcher der Besitzer ist, steht der Vater, welcher der Geber ist, also der letzte und ursprüngliche Eigentümer. Denn *δέδωκέν μοι* kann in diesem Zusammenhang nicht einen Eigentumswechsel bedeuten, sondern es besagt, daß der Vater die ihm, dem Vater, zugehörigen Seelen, nachdem er sie längst schon für Jesus bestimmt hatte (s. zu V. 16), Jesus übergeben, d. i. ihm zugeführt (s. zu 6, 37. 39) und unter seine Hand und Hut gestellt hat, damit wiederum Jesus die ihm vom Vater Gegebenen aus ihrer bisherigen Gottesferne dem Vater innerlich zuführe und dadurch dem Vater als sein Eigentum bewahre. Wie sie also, ehe Jesus sie überkommen hat, Eigentum des Vaters waren, so bleiben sie Eigentum des Vaters auch unter der Hand und Hut Jesu, weil sie des Vaters Gabe an ihn sind. Einen augenfälligen Beweis dafür, daß dies der Sinn von ὅς *δέδωκέν μοι* im Munde Jesu ist, bieten die späteren Worte des Herrn in 17, 6: *σοὶ ἦσαν, καὶ ἐμοὶ αὐτοὺς ἔδωκας* (*ἐκ τοῦ κόσμου* s. V. 6[a]), — und 17, 9 f.: *ἐρωτῶ . . . περὶ ὧν δέδωκάς μοι, ὅτι σοί εἰσιν, καὶ τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστιν, καὶ τὰ σὰ ἐμά.* So drückt dann das Perfektum *δέδωκεν* nicht nur eine abgeschlossene Handlung der Vergangenheit, sondern einen fort-

dauernden Tatbestand aus, kraft dessen der Vater selbst über seine Gabe wacht, daß sie nicht dem, welchem er sie gegeben, geraubt, und damit ihm selbst entrissen werde, was sein, des Vaters, Eigentum war und ist. Und indem die Machtgröße dieses göttlichen Gebers und letzthinigen Eigners zum Maßstab gemacht wird für die Sicherheit, mit welcher Jesus die ihm Gegebenen besitzt, liegt eine unbedingte Begründung und Verbürgung dieser Sicherheit schon in dem ersten Satz: „**Mein Vater, welcher mir gegeben hat** (welcher der Geber ist und bleibt), **ist größer** (mächtiger) **als alle**," scil. als alle Feinde, welche etwa Gewalt üben wollten an seinem und Jesu Eigentum. Denn *πάντων*, so wie es an *τις* in V. 28ᶜ sich anlehnt und sogleich mit *οὐδείς* in V. 29ᵇ wieder aufgenommen wird, muß nun maskulinisch verstanden werden. So überlegen seine Allmacht der Gewalt jedes Räubers ist, so sicher ist seine Gabe in der Hand Jesu gegen jeden Raubversuch. Hiernach ist es kaum noch eine Folgerung, sondern nur eine Explikation zu nennen, wenn der zweite Satz noch ausdrücklich hinzufügt (29ᵇ): „**und niemand** (kein Feind) **ist imstande zu rauben aus der Hand des Vaters.**" Auch hier fehlt wie vorher bei *ὃς δέδ. μ.* ein bestimmtes Objekt, wodurch die Elementarwahrheit als solche um so reiner hervortritt, daß es an sich ein Ding der Unmöglichkeit ist, irgend etwas zu rauben, was von der allmächtigen Gotteshand des Vaters gehalten wird. Gleichwohl ist dabei ebenso bestimmt wie vorher bei *δέδωκέν μοι* an die Schafe Jesu gedacht. Denn dieser zweite Satz, welcher sonst nach *ὁ πατὴρ πάντων μείζων ἐστίν* überflüssig wäre, dient eigens dazu, das anscheinend Unglaubliche, was Jesus in V. 28ᶜ von sich selbst gesagt hat *οὐχ ἁρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρός μου*, noch einmal ausdrücklich zu wiederholen, nur daß jetzt für die Person Jesu die des Vaters eingesetzt wird, und damit das vorher paradox klingende Diktum in eine unanfechtbare Elementarwahrheit verwandelt ist. Jesus sagt: Wer meine Schafe aus meiner Hand rauben will, der unternimmt es, sie aus der all-

mächtigen Gotteshand meines Vaters zu rauben. Beides ist dasselbe, und das eine so unmöglich wie das andere.

Damit ist eine Gleichsetzung Jesu mit dem Vater insoweit schon ausgesprochen, als das Vermögen Jesu die Seinen zu halten und zu hüten, identifiziert ist mit der allmächtigen Gotteskraft des Vaters die Seinen zu bewahren. Aber nicht so, als ob nun diese Gleichsetzung des Machtvermögens der Bewahrung noch einer weiteren Begründung bedürfte. Sie folgt von selbst, sobald nur feststeht, was bereits gesagt ist: Der Vater hat sie mir gegeben. Wenn etwas noch der Bekräftigung bedarf, so ist es nur eben jenes ὅς δέδωκέν μοι oder die Wahrheit (s. oben), daß das, was Jesus angehört, des Vaters Eigentum ist und bleibt. Zur Bekräftigung dieser Wahrheit dient schließlich der kurze, aber überaus inhaltsschwere Ausspruch (30): ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν. Bei diesem logischen Verhältnis zu dem Vorangegangenen ist dann aber schon klar, daß hier weder nur von einer Einheit in derselben Gesinnung (ethische Übereinstimmung) die Rede ist, noch auch bloß wieder von der Einheit des Machtvermögens, oder von der Einheit in gemeinschaftlichem Wirken an demselben Heilswerke. Die für die letzte Erklärung öfter herbeigezogene Stelle 1. Kor. 3, 8 (ὁ φυτεύων καὶ ὁ ποτίζων ἕν εἰσιν) ist ganz anders, weil dort nicht zwei Personen Subjekt sind, sondern zwei Tätigkeitskategorien. Hier dagegen zieht das Prädikat ἕν ἐσμεν zwei bestimmte Personen, Jesus und den Vater, kraft ihres in dem Namen ὁ πατὴρ ausgesprochenen gegenseitigen Personverhältnisses in Eins zusammen. Der Sinn ist: „**Ich und der Vater, wir sind** (obgleich zwei, dennoch als Sohn und Vater) **Eins**," — wir zwei, Ich und Er, der Sohn und der Vater, bilden als solche eine unzertrennliche Einheit, welche es unmöglich macht, daß der eine von beiden ein Sondereigentum hätte, welches nicht auch des andern wäre. So geht dieser Ausspruch allerdings, was die meisten neueren Ausleger (auch schon Calvin) mit Unrecht in Abrede stellen, auf die in sich unzertrenn-

liche, d. i. auf die wesenhafte Einheit Jesu mit dem Vater, wie sie ihm, diesem Menschen Jesus, eignet — denn von dem Menschen Jesus bleibt natürlich immer die Rede —, weil er der in die Welt gekommene ewige Sohn des Vaters ist. Zu irgendwelcher Abschwächung dieses Wortsinnes bietet der Kontext nicht nur keinen Anlaß, sondern der recht verstandene Zusammenhang verbietet sie.

Mit größerem Freimut konnte Jesus den Juden sein Messiastum nicht bezeugen. Aber wieder hat er es nicht getan in der von ihnen verlangten direkten Form: *ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός*, sondern so, daß er es ihrer Gewissensentscheidung zuschob, ob sie angesichts des großen Selbstzeugnisses von seinem Einssein mit dem Vater ihrerseits sich entschließen wollten zu dem Bekenntnis: *σὺ εἶ ὁ Χριστός*, — und hat damit dasselbe Verfahren, welches ihre Seelen so aufregte (V. 24), in der denkbar eindringendsten Form nur wiederholt. Da blieb ihnen, wenn sie doch vor der göttlichen Macht und Majestät dieses Zeugnisses sich nicht beugen wollten, nur übrig, sich darüber aufs neue zu entrüsten. Das letztere geschieht. Als sie die letzten Worte des Herrn hörten, da steigerte sich die Erbitterung der Juden, mit welcher sie das Gespräch schon begonnen hatten, zu so maßloser Wut, daß sie wiederum (*πάλιν*) zu den Steinen griffen, wie sie das Monate vorher schon einmal getan hatten. Es war das geschehen (8, 59) bei dem letztvorangegangenen Auftreten Jesu im Tempel, als er ihnen mit einem ähnlichen majestätischen Selbstzeugnisse entgegengetreten war (8, 58). Indem es heißt *ἐβάστασαν πάλιν λίθους οἱ Ἰουδαῖοι*, werden auch hier (s. oben zu V. 24), obgleich Monate dazwischen liegen, die Juden von damals und die Juden von heute als identische Größe behandelt, ohne Rücksicht auf die Identität der gerade Anwesenden.

Damals hatte Jesus sich seinen Angreifern entzogen, indem er im Getümmel ihren Augen entschwand und den Tempel für längere Zeit verließ. Jetzt, als sein Wiedererscheinen im Tempel

sogleich wieder einen neuen Steinigungsversuch hervorgerufen hat, beweist er den Juden, ehe er auch diesmal der Gewalt entweicht (s. unten zu V. 39), daß er, der anscheinend Wehrlose, sich sehr wohl auch durch die bloße Macht seines Wortes ihrer Steine zu erwehren vermag. Auf ihre Anstalten zur Steinigung entgegnet und ihren Steinen begegnet er (ἀπεκρίθη αὐτοῖς) mit Worten, welche in ihrer beschämenden Kraft sich mächtiger erweisen als die Steine (32): πολλὰ ἔργα καλὰ ἔδειξα ὑμῖν ἐκ τοῦ πατρός· διὰ ποῖον αὐτῶν ἔργον ἐμὲ λιθάζετε; Nicht im schneidenden Tone der Ironie ist das gesagt, wie es die gewöhnliche, aber durchaus unzutreffende Auffassung ist. Mit stachlichter Ironie werden gewalttätige Ausbrüche des Hasses nicht aufgehalten. Wohl aber kann das geschehen, wenn der Gehaßte und Bedrohte in überlegener Ruhe seinen Angreifern entgegentritt mit einem Worte der Beschämung, dessen beschämende Kraft von ihnen unmittelbar empfunden wird. So verhält es sich hier. In laut rufendem, aber ruhigem Tone der beschämenden Vorhaltung spricht Jesus: „**Viele gute** (wörtlich: schöne) **Werke habe ich euch sehen lassen** (ἔδειξα, es entsprechen sich die Ausdrücke καλά und ἔδειξα, vgl. Matth. 5, 16; 1. Petr. 2, 12) **von dem Vater** (ἐκ τοῦ πατρός: als augenscheinlich von dem Vater her kommende Werke)." Gemeint ist auch hier nicht das Wirken Jesu im allgemeinen, sondern ebenso wie V. 25 die vielen Wunderwohltaten Jesu (daher sogleich mit ποῖον αὐτῶν nach einer einzelnen von ihnen gefragt werden kann), welche er unter den jerusalemischen Juden getan hat, so wie sie in ihrer göttlichen Größe und Schöne das augenscheinliche Gepräge göttlichen Ursprungs an sich trugen. So die Heilung des Blindgeborenen (9, 1—7), und die des langjährig Gelähmten (5, 1—9), aber auch viele andere (s. schon 2, 23), von welchen der Evangelist nicht näher erzählt hat. Da ist es gewiß ein billiges Verlangen Jesu an seine Angreifer, daß sie doch, ehe sie ihn steinigen, ihm aus dieser großen Zahl guter Gotteswerke dasjenige nennen sollen,

durch welches er die Steinigung von ihren Händen verdient hat, wörtlich: „um welches **Werk von ihnen steinigt ihr mich?**" Für τί ἔργον steht ποῖον ἔργον, mit geringem Unterschied (vgl. Blaß 50, 6), der sich in der Übersetzung kaum wiedergeben läßt. Die Frage bestimmt sich nur noch beschämender dahin, welches von den vielen guten Gotteswerken Jesu denn so beschaffen gewesen sei, daß sie wegen seiner ihn steinigen. Wenn sie ihm ein solches nicht nennen können, — sollen etwa die Steine der Dank sein dafür, daß er so viel Gutes und Großes unter ihnen getan hat? Damit erledigt sich auch schon das von manchen Auslegern erhobene Bedenken, wie denn Jesus so habe fragen können, da ihm doch nicht verborgen sein konnte, daß der nächste Anlaß für den Wutausbruch der Juden sein eben ausgesprochenes Selbstzeugnis war. Denn mit der Kenntnis dieses Sachverhaltes besteht vollkommen zusammen, daß Jesus die Angreifer aus ihrer sinnlosen Wut zur Selbstbesinnung ruft durch Erinnerung an alle guten Gotteswerke, die sie ihn haben tun sehen, und durch die Frage, mit welcher seiner Taten er die Steinigung um sie verdient habe.

Das beschämende Wort des Herrn verfehlte auch nicht seine Wirkung. Die Juden machen tatsächlich Halt in der Ausführung ihrer Gewalttat, weil die Angreifer sich selbst angegriffen fühlen und sich genötigt finden zur Selbstverteidigung gegen die beschämende Vorhaltung des Herrn. Wenn sie zuerst sagen (33[a]): „Wegen eines guten Werkes steinigen wir dich nicht," so liegt darin das mittelbare Zugeständnis, daß sie in der Tat nur gute Gotteswerke von ihm gesehen haben. Eine schlimme Tat können sie ihm nicht nennen, und wollen nicht dafür angesehen sein, daß sie ihn wegen einer seiner Wohltaten steinigen. Zur Rechtfertigung aber, daß sie dennoch Steine gegen ihn erhoben haben, stellen sie die Behauptung auf, Jesus habe eine Gotteslästerung ausgesprochen, welche nach dem Gesetz die Steinigung verdiene. Denn mit stillschweigender Berufung auf die

Gesetzesbestimmung, welche für Gotteslästerung die Strafe der Steinigung verordnet (3. Mos. 24, 10—16), ist es gesagt (33^b): „sondern (wir steinigen dich) wegen Lästerung, und (näher) weil du, der du ein Mensch bist, dich zu Gott machst.“ Die letztere Beschuldigung ist nur Näherbestimmung der angeblich von Jesus ausgesprochenen βλασφημία, sie bezieht sich also nicht auf ein allgemeines Verhalten Jesu, sondern lediglich auf das bestimmte eben vernommene Wortzeugnis Jesu von sich selbst. Daß in den eben ausgesprochenen Worten er, ein Mensch, sich zu Gott mache, oder was dann dasselbe ist, daß er von sich ein Gottsein prädiziere, das kennzeichne sich, indem einem Menschen zugeschrieben werde, was Gott allein gebührt, als ein die Ehre Gottes antastendes lästerliches Reden. Auf einem sachlichen Mißverständnis des Wortes Jesu beruht diese Beschuldigung nicht (s. oben zu V. 30). Sie bringt nur den Inhalt des von Jesus Gesprochenen, um es als Lästerrede erscheinen zu lassen, auf den denkbar belastendsten Ausdruck, welchen Jesus zwar so nicht gebraucht hatte, den er aber auch nicht ablehnt (s. unten zu V. 36). Je höher die Juden ihre Beschuldigung gegen Jesus spannen, um so mehr scheinen sie selbst entschuldigt. Denn selbst von ihrem eigenen Standpunkt aus kommt ihre Rede doch nur auf eine relative Entschuldigung ihrer Gewalttätigkeit hinaus. Ein Akt wilder Lynchjustiz, wie sie ihn hatten vollziehen wollen, war ja in keinem Fall vom Gesetze vorgeschrieben oder gestattet. Nur hatte der tumultuarische Versuch ihn zu steinigen, welcher seinen Taten gegenüber so schamlos erschien, eine gewisse Entschuldigung an seiner Rede, wenn er wirklich eine Gotteslästerung ausgesprochen, und damit die Strafe der Steinigung gesetzlich verwirkt hatte.

Jesus aber zerstört ihnen sofort auch diesen Rest von Entschuldigung, und zwar auf Grund eben des Gesetzes, welches sie mit dem Satze λιθάζομέν σε περὶ βλασφημίας stillschweigend für sich in Anspruch genommen haben. Von hier aus will es

verstanden sein, daß die Antwort Jesu so nachdrücklich einsetzt bei ihrem Nomos (34[a]): οὐκ ἔστιν γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν ὅτι κτλ.; Es ist nicht an dem, daß erst Jesus die Diskussion hinüberspielt auf das Gebiet des Gesetzes, sondern er gibt den Juden ihre stillschweigende Berufung auf das Gesetz nur zurück in der Art, daß er ihnen ihre Deckung hinter dem Gesetz mit diesem Gesetze selbst zerstört. Darauf deutet hier auch der Ausdruck „in eurem Gesetz", d. i. in dem Gesetze, dessen Autorität ihr ins Feld zu führen, und wie jetzt euch dahinter zu decken pflegt. Um so weniger kann aus diesem Ausdruck gefolgert werden, daß Jesus für sich die Autorität des Gesetzes ablehne, vgl. zu 8, 17. Auch daß hier als γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν nicht eine Pentateuchstelle, sondern ein Psalmwort angeführt wird, hat nichts Auffallendes, weil der Nomoscharakter als bindende Norm von göttlicher Autorität, und demgemäß auch der Name ὁ νόμος nicht nur dem Pentateuch eignete, sondern auch dem Gesamtkanon des Alten Testamentes (vgl. 12, 34; 15, 25; Röm. 3, 19; 1. Kor. 14, 21). Beruhte doch, seit der Kanon des Schriftganzen feststand, auch die eigene Autorität des Pentateuch als Buch von diesem Umfang und dieser Schriftform auf seiner Zugehörigkeit zu dem Gesamtkanon, in welchem er mit den andern heiligen Schriften vereinigt war. Es ist also nicht ein quid pro quo, sondern ein von dem eigenen Standpunkt der Juden vollkommen unanfechtbares Verfahren, wenn Jesus gegen ihre falsche Anwendung einer einzelnen mosaischen Gesetzesvorschrift den Nomos des Schriftganzen aufruft.

Die mit ὅτι wörtlich angeführte Psalmstelle ist Ps. 82, 6. In diesem Psalm ist von V. 2 an Gott redend eingeführt, wie er als der höchste Richter rechtet mit den Richtern Israels, die ihre richterliche Gewalt von ihm haben. Im Zusammenhang dieser göttlichen Anrede an die Richter heißt es V. 6 als Erinnerung an die göttliche Hoheit ihres obrigkeitlichen Richteramtes unter den Menschen (LXX in genauer Übereinstimmung mit dem

Grundtext): ἐγὼ εἶπα· θεοί ἐστε (soweit hier zitiert) καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες. Die Richter werden nicht erst in dieser Stelle Götter genannt, sondern sie werden daran erinnert, daß Gott selbst (ἐγὼ εἶπα) ihnen den Namen Götter beigelegt habe. Dieses gewichtige ἐγὼ εἶπα kann nicht nur zurückverweisen wollen auf den entsprechenden Gebrauch des Namens θεοί schon im Anfang des Psalms, V. 1 LXX: ὁ θεὸς ἔστη ἐν συναγωγῇ θεῶν, ἐν μέσῳ δὲ θεοὺς διακρινεῖ. Denn dort hat noch nicht die göttliche Stimme geredet, sondern nur der Psalmist hat bei Einführung der redenden Gottesstimme die Anzuredenden auch seinerseits bereits θεοί genannt, augenscheinlich auf dieselbe Grundlage hin, an welche hernach das göttliche ἐγὼ εἶπα erinnert. Zur Sache vergleichen sich Stellen wie 2. Mos. 21, 6; 22, 7. 8. 27, wo in verschiedenen Zusammenhängen für den Begriff Obrigkeit das Wort Elohim gebraucht ist, — und zur Erläuterung dieses Gebrauches die Ermahnung des Königs Josaphat an die von ihm eingesetzten Richter 2. Chron. 19, 5—7: „Seht zu, was ihr tut, denn nicht für Menschen richtet ihr, sondern für Gott, und Er ist bei euch im Gerichte, ... bei Jehova unserem Gott ist kein Unrecht und kein Ansehen der Person und kein Geschenknehmen.“ Aber auch die angeführten Exodusstellen sind doch allesamt nur gelegentliche Belege für eine Anwendung des Gottesnamens auf die Obrigkeit. Keine von ihnen ist danach beschaffen und dazu geeignet, als spezielle Grundlage für Ps. 82, 6 zu gelten, so daß mit dem gewichtigen ἐγὼ εἶπα· θεοί ἐστε die betreffende Exodusstelle zitiert wäre. Nur in Jes. 41, 23 findet sich noch einmal die Anrede θεοί ἐστε, dort aber in einer Rede an die heidnischen Götzen: „Tut uns kund, was kommen wird . . ., damit wir erkennen: Ihr seid Götter,“ also in einem so völlig andern Sinn und Zusammenhang, daß diese Stelle hier ganz ausscheidet. Somit kann das ἐγὼ εἶπα der Psalmstelle nicht gemeint sein als Zitierung irgend eines bestimmten älteren und schon bekannten Gottesspruches,

sondern es ist Erinnerung an die Amtseinsetzung der angeredeten Inhaber des obrigkeitlichen Richteramtes, näher an die mit ihrer Einsetzung ihnen von Gott selbst verliehene Bestallung zu Göttern, d. i. zu Gottesrepräsentanten unter den Menschen. Den Beweis liefert die analoge Stelle Ps. 2, 7. Dort wird die Einsetzung des Zionskönigs in sein Königsamt von dem Eingesetzten selbst mit den Worten beschrieben: „Jehova hat zu mir gesagt, du bist mein Sohn (LXX: *κύριος εἶπε πρός μέ, υἱός μου εἶ σύ*), heute habe ich dich gezeugt (dich zu meinem Sohn gemacht)." Auf dieselbe Art ist an unserer Psalmstelle, nur daß diesmal nicht der Eingesetzte das Gesagte berichtet, sondern der Einsetzende an seine eigenen Worte erinnert, — die Bestallung der Richter Israels zu ihrem Richteramt gekennzeichnet mit den Worten: „Ich habe gesagt, ihr seid Götter, Söhne des Höchsten ihr alle (scil. zu solchen habe ich euch alle bestellt)." Der Unterschied zwischen dem ganz besonderen Sinne, in welchem der vorbildliche Gottgesalbte auf dem Königssitze Zion zum Sohne Gottes eingesetzt ist, und dem allgemeineren Sinne, in welchem alle Richter Israels (nach biblischer Anschauung auch alle Obrigkeitspersonen in der Völkerwelt) zu Göttern und Söhnen des Höchsten bestellt sind, hebt die deutliche Analogie zwischen beiden Stellen nicht auf.

Damit hat Jesus festgestellt, daß nach der kanonischen Schrift Gott selbst die Richter Israels, als und indem er sie in ihr Amt der Gottesrepräsentation auf Erden einsetzte, mit dem Namen *θεοί* genannt hat. Eben diese Feststellung wird nun als Unterlage für die beabsichtigte Schlußfolgerung wieder aufgenommen mit dem Vordersatze (35): *εἰ ἐκείνους εἶπεν θεοὺς πρὸς οὓς κτλ.* So gewiß dieses *εἶπεν θεούς* sachlich Wiederaufnahme des unmittelbar vorstehenden *ἐγὼ εἶπα· θεοί ἐστε* ist, so gewiß kann auch die gleichlautende Form nicht zufällig sein, wie sie es sein würde, wenn das Subjekt zu *εἶπεν θεούς* nicht aus *ἐγὼ εἶπα* entnommen, sondern *ὁ νόμος*

oder ἡ γραφή ergänzt wird (gegen Meyer u. a.). Subjekt von εἶπεν kann nur der in der angeführten Psalmstelle Redende sein. Nur wird jetzt nicht, was nach Sinn und Wortlaut der Psalmstelle auch hätte geschehen können, der Ton darauf gelegt, daß Gott selbst so gesagt habe, in welchem Falle es heißen müßte εἰ ὁ θεὸς ἐκείνους εἶπεν θεοὺς κτλ., sondern darauf, daß tatsächlich Gott so gesagt hat, nämlich nach der angezogenen Stelle des Nomos. Somit ist die richtige Ergänzung zwar nicht: εἰ (ὁ νόμος) ἐκείν. εἶπ. θ., wohl aber: εἰ (γεγραμμένον ἐστὶν ἐν τῷ νόμῳ ὅτι θεὸς) ἐκείνους εἶπεν θεούς. Das Pronomen ἐκείνους weist zurück auf die in der angeführten Stelle angeredeten Personen. Erst nachträglich tritt dann die selbständige Näherbestimmung hinzu: πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο. Denn dieses ὁ λόγος τοῦ θεοῦ kann nicht, wie viele Ausleger wollen, nur den Gottesspruch θεοί ἐστε meinen, welcher nach Ps. 82, 6 an die dort Angeredeten ergangen war. Dann wäre der Satz πρὸς οὓς ὁ λ. τ. θ. ἐγ. völlig gleichbedeutend mit πρὸς οὓς εἶπεν θεοί ἐστε, und es läge die ganz nichtssagende unerträgliche Tautologie vor: εἰ ἐκείν. εἶπ. θ., πρὸς οὓς εἶπεν θεοί ἐστε. Vielmehr lehrt ein Vorausblick auf die Schlußfolgerung in V. 36 sofort, daß der Relativsatz πρὸς οὓς ὁ λ. τ. θ. ἐγ. eine gegensätzliche Kategorie zu dem nachfolgenden Relativsatz ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν κτλ. darstellen will, in der Art, daß vermöge eines Schlusses a minori ad majus das, was von den Angehörigen der ersten Kategorie gilt, auf den einzigartigen Vertreter der zweiten übertragen werden soll. Jene Träger des obrigkeitlichen Richteramtes, welchen nach Ps. 82, 6 der Name Götter beigelegt war, sind der Gattung nach bezeichnet als solche Menschen, „an welche das Wort Gottes ergangen ist". Wäre nicht von Richtern, sondern von Propheten die Rede, so läge es nahe, das zu verstehen von dem Offenbarungswort Gottes, welches jeweilig an sie gelangte, damit sie es den Menschen verkündigen sollten. Aber der göttliche

Beruf der Richter ist nicht das Offenbarungswort Gottes zu empfangen und verkünden, sondern im Namen Gottes unter den Menschen Recht zu sprechen. Eine Kennzeichnung ihrer Berufsfunktion kann also der Relativsatz nicht sein, sondern nur eine Kennzeichnung der Art und Weise, wie ihre Berufung zustande kam, nämlich so, daß an sie das Berufungswort Gottes gelangte, kraft dessen jedweder menschliche Inhaber eines göttlichen Berufes diesen seinen Beruf von Gott überkommen hat. Der Ausdruck enthält also nur insofern eine Anlehnung an die angezogene Psalmstelle, als auch dort schon die Bestallung der Richter zu ihrem Richteramte mit einem an sie ergangenen Worte Gottes (*ἐγὼ εἶπα*) gleichgesetzt war. Sonst aber sind nun in diesem Relativsatze die Richter unter dieselbe allgemeine Kategorie gestellt, unter welche z. B. auch die Könige und die Propheten gehören. Auch die Einsetzung in das Königsamt ist, wie sich uns schon oben aus Ps. 2, 7 ergeben hat („Jehova hat zu mir gesagt"), gleichbedeutend mit einem den Betreffenden rufenden Worte Jehovas. Und in Jer. 1, 2, Hes. 1, 3 ist die Berufung des Jeremia und die des Hesekiel in das Prophetenamt, jedesmal mit bestimmter Angabe der Berufungszeit, in die gleichlautende Formel gefaßt הָיָה דְבַר־יְהוָֹה אֵלָיו. Genau dieselbe Formel findet sich, wiederum unter bestimmter Zeitangabe, auch im Neuen Testament gebraucht von der Berufung Johannis des Täufers (Luk. 3, 1: *ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην*). Dabei macht es keinen Unterschied, ob die Berufung, wie in der Regel bei obrigkeitlichen Ämtern, durch menschliche Vermittlung, oder, wie überwiegend bei dem Prophetenamte, ohne solche erfolgt. Immer bleibt es bestehen, daß die Betrauung eines Menschen mit einem Amte, welches ihn befähigt und verpflichtet, im Namen Gottes mit den Menschen zu handeln, gleichbedeutend ist mit einem besonderen Befehlswort Gottes an den zu Berufenden. Der Sinn dieses grundlegenden Vordersatzes einschließlich der relativischen Bestimmung ist also der: Wenn nach dem an-

geführten Schriftzeugnis Gott jenen dort angeredeten richterlichen Personen den Namen Götter beigelegt hat, deren Amt und Ansehn (wie das aller andern Gottesvertreter in Israel) doch nur darauf beruhte, daß das Berufungswort Gottes an sie ergangen war, — hier erwartet man die Schlußfolgerung.

Ehe aber Jesus diese Schlußfolgerung ausspricht, fügt er zu größerer Sicherung des gelegten Grundes noch untersätzlich hinzu (35[b]), „und (wenn) es unmöglich ist die Schrift aufzuheben". Denn καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή ist nicht, wie häufig ohne Grund angenommen wird, eine Parenthese, sondern einfache Fortsetzung des mit εἰ eingeführten Vordersatzes. λύειν steht hier von dem Auflösen oder Aufheben der maßgebenden Geltung dessen, was sich im Kanon geschrieben findet. Ähnlich 5, 18; 7, 23; Matth. 5, 19. Der Satz ist inhaltlich um so gewichtiger, weil er nur nebenbei eingeführt wird als bloße Erinnerung an ein feststehendes Axiom. Denn die Behauptung, Jesus argumentiere hier nur vom Standpunkt seiner Gegner aus und gebe im Unterschied von seiner eigenen nur die jüdische Anschauung von der Geltung der Schrift wieder, ist ebenso kontext- wie textwidrig. So gewiß das erste Satzglied εἰ ἐκείνους εἶπεν θεούς den Charakter einer objektiven Feststellung trägt, so gewiß auch das zweite, welches, mit dem ersten unter demselben εἰ zusammengefaßt, das dort gelegte Fundament für den folgenden Schluß nur noch verstärken will. Und so gewiß es nicht nur heißt (εἰ) οὐκ ἔξεστι λύειν τὴν γραφήν, was etwa auch als bloße Wiedergabe eines subjektiven jüdischen Urteils verstanden werden könnte, sondern schlechthin die Möglichkeit verneinend οὐ δύναται λυθῆναι ἡ. γρ., so gewiß tritt der Satz als objektives Axiom auf in dem Sinne: Die maßgebende Autorität des Schriftwortes, indem sie von Gottes wegen unveränderlichen Bestand hat, ist durch menschliche Kritik schlechthin unzerstörbar, oder in Anwendung auf den vorliegenden Fall:

Keinem mißverstandenen Eifer für die Ehre Gottes kann es gelingen, die angeführte Beweisstelle für das Recht eines auf alle gottberufenen Gottesvertreter sich erstreckenden Gebrauches des Namens *θεοί* aus dem Wege zu schaffen. Als ein unverbrüchliches Schriftwort muß die angeführte Beweisstelle in unantastbarer Geltung bleiben.

Nun erst folgt aus der so unzerstörbar feststehenden Prämisse der beabsichtigte Schluß. Dabei tritt zunächst dem Relativsatze *πρὸς οὓς ὁ λ. τ. θ. ἐγέν.*, welcher in V. 35[a] nachdrücklich an das Ende gerückt war, in entsprechend nachdrücklicher Vorausstellung der Relativsatz gegenüber (36[a]): *ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον.* Hier redet Jesus von sich selbst als dem einen und einzigen Träger göttlichen Berufes, der es auf die hier angegebene Weise geworden ist. Das Einzigartige aber, was ihn von jenen andern Männern göttlichen Berufs unterscheidet, liegt nicht in dem Begriff *ὃν ἡγίασεν* an sich. Denn *ἁγιάζειν* bezieht sich hier weder auf die einzigartige Heiligkeit oder Sündlosigkeit Jesu, noch auf seine einzigartige Begabung mit heiligem Geist, sondern es bedeutet wie Jer. 1, 5 (הִקְדַּשְׁתִּיךָ, LXX: *ἡγίακά σε*); Sir. 45, 4; 49, 7 das Aussondern oder aussondernde Designieren für einen göttlichen Beruf. Das ist dann zwar nicht dasselbe wie die aktuelle Berufung durch das Berufungswort Gottes, von welcher in dem ersten Relativsatz gesagt war, sondern ein dieser Berufung zeitlich schon voranliegender göttlicher Akt. Aber es ist immerhin ein Akt, auf welchen auch bei der Person des Jeremias (Jer. 1, 5; Sir. 49, 7) und des Moses (Sir. 45, 4) zurückverwiesen wird, und welchen auch Paulus in Gal. 1, 15 (*ὁ ἀφορίσας με . . . καὶ καλέσας*) mit dem verwandten Begriff *ἀφορίζειν* als etwas seiner Berufung schon Vorausgegangenes von dieser unterscheidet. Das Einzigartige, was Jesus von sich aussagt, liegt vielmehr einmal in der Subjektbenennung *ὁ πατήρ*, und sodann in der engen Verbindung von *ἡγίασεν* mit *καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν*

κόσμον. In der Subjektbezeichnung ὁ πατήρ, scil. ὁ πατ. αὐτοῦ, ist schon die Sohnesqualität dessen ausgesprochen, auf welchen das göttliche Handeln sich richtete. Um so weniger kann ἀποστέλλειν εἰς τὸν κόσμ. hier etwas anderes bedeuten, als es immer bedeutet, wenn Jesus von seiner Sendung εἰς τὸν κόσμ. oder von seinem Kommen εἰς τ. κ. redet, nämlich seine örtliche Entsendung von dem Himmel als dem Ort seiner überweltlichen Sohnesgemeinschaft mit dem Vater in die irdische Welt hinein (s. besonders 16, 28: ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον κτλ.), damit er dort als der menschgewordene Sohn Gottes seinen göttlichen Beruf an den Menschen ausrichte. Denn beides, die örtliche Entsendung und die berufliche Sendung fallen bei Jesus sowohl zeitlich als sachlich zusammen. Indem er entsendet wurde vom Vater her in die Welt, wurde und war er auch schon gesendet vom Vater an die Welt. Im Verlauf seines irdischen Menschenlebens gibt es keinen Zeitpunkt, in dem er erst gesendet wurde, auch nicht den seiner Jordantaufe (gegen Weiß), bei welcher nicht entfernt etwas verlautet von einem Berufungswort Gottes an Jesus, — sondern sein menschliches Dasein in der Welt war als solches schon Erfüllung seines göttlichen Heilandsberufes, und sein Herniederkommen in die Welt bereits der erste Akt der Erfüllung seiner göttlichen Mission. Eben das und nichts anderes ist es, was Jesus hier geltend machen will. Gegenüber jenen andern Trägern eines göttlichen Berufes an den Menschen πρὸς οὓς ὁ λόγ. τ. θ. ἐγένετο, ist er derjenige, welchen nicht erst ein Berufungswort Gottes erhoben hat aus der Mitte der andern Menschen zu seinem göttlichen Berufsstand, sondern: Ehe er noch in der Welt, und als er noch bei Gott seinem Vater war, hat ihn sein Vater für den ihm zugedachten Weltberuf „geheiligt“, und als den hierfür Geheiligten von sich, dem Vater, aus in und an die Welt entsendet, damit er sein weltumfassendes Berufswerk an ihr ausrichte. So steht Jesus in seiner göttlichen Berufsstellung einzig-

artig da, einzigartig auch gegenüber dem, was z. B. (s. oben) dem Propheten Jeremia bei dessen Berufung bezeugt wurde (Jer. 1, 5; vgl. Gal. 1, 15): Ehe du hervorgingst aus dem Mutterschoß, habe ich dich geheiligt. Denn dem Jeremias wird damit nur gesagt, daß, als er noch im Mutterschoße sich befand, ihn Gott schon auserkoren habe für das heilige Amt eines Propheten. Gesendet aber wird er erst jetzt, als im dreizehnten Regierungsjahr des Königs Josia (Jer. 1, 3) an ihn, den erwachsenen Mann, das Berufungswort Gottes erging. Auch gegenüber dieser und ähnlichen Stellen bleibt somit der durchgreifende Unterschied bestehen zwischen denen, an welche das Berufungswort Gottes erging, und zwischen dem, welcher mit dem Berufe, für welchen er geheiligt war, schon in die Welt gekommen ist als der von seinem Vater in und an die Welt Entsendete.

Wenn aber — dahin geht nun die Schlußfolgerung — selbst Amtsträger der ersteren Art, nach dem unverbrüchlichen Zeugnis der Schrift, der Name Götter gebührt, wie dürfen die Juden Jesus, dem Gesandten seines Vaters an die Welt, es als Blasphemie anrechnen, was er V. 30 von sich gesagt hat? — oder, wie die Vorhaltung in Frageform mit lebendiger Wiedergabe der vorher zwischen Jesus und den Juden gewechselten Reden wörtlich lautet (36[b]): „da sagt Ihr (ὑμεῖς: Ihr, im Widerspruch mit dem Zeugnis der Schrift, wagt das zu sagen) von dem, welchen der Vater usw. —, du lästerst (lebhaft für: er lästert), weil ich gesagt habe (dem „du" entsprechender Übergang in das „ich"), Sohn Gottes bin ich?" Obgleich in der Form direkter Rede wiedergegeben, ist doch weder die Äußerung der Juden noch das Selbstzeugnis Jesu, auf welches die Juden sich bezogen hatten, wörtlich zitiert, sondern aus den beiderseitigen Reden ist nur das herausgezogen, worauf es für die Argumentation ankommt. Zuerst die in der Rede der Juden (V. 33) enthalten gewesene Beschuldigung: Du lästerst, und

sodann die vorausgegangene Selbstbezeichnung Jesu als Sohn Gottes, wie sie gegeben war mit der Aussage: Ich und der Vater, wir sind eins. In welchem Sinne das Einssein zwischen Sohn und Vater dort näher gedacht war, darauf kommt es hier nicht mehr an, sondern nur darauf, daß der Ausspruch Jesu in V. 30 allerdings eine Selbstbenennung mit dem Namen Sohn Gottes bedeutete, welche, wenn grundlos, einem Menschen als lästerliche Rede angerechnet werden konnte. Eine sachliche Korrektur der gegnerischen Beschuldigung, daß er sich selbst *θεός* nenne (V. 33), indem er sich vielmehr nur *υἱὸς τοῦ θεοῦ* genannt habe, ist dabei nicht beabsichtigt, da ja Jesus in seiner eigenen Argumentation von dem Namen *θεός* ausgegangen war (V. 35[a]). Er hat nicht einmal die Psalmstelle, welche nach *θεοί ἐστε* noch hat *καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες*, vollständig zitiert, sondern es ausschließlich bei dem *θεοί ἐστε* bewenden lassen. Buchstäblich hat er ja auch in V. 30 den Namen *υἱὸς τοῦ θεοῦ* so wenig gebraucht wie den Namen *θεός*. Der Unterschied ist nur der, daß die Juden ihrerseits das von Jesus Gesagte geflissentlich auf den denkbar stärksten Ausdruck gebracht hatten (s. oben zu V. 33), während Jesus seinerseits es nur mit derjenigen Selbstbenennung wiedergibt, welche aus dem Gesprochenen unmittelbar resultierte. Seine Beweisführung aber würde auch dann vollkommen in Kraft bleiben, wenn er sie statt mit *εἶπον υἱὸς τ. θ. εἰμι*, unter buchstäblicher Annahme der jüdischen Anklage geschlossen hätte mit *ὅτι εἶπον θεός εἰμι*.

In keinem Fall haben also die Juden ein Recht, sich an die Form seines Selbstzeugnisses zu klammern, als sei jeder Ausspruch, welcher der Benennung eines Menschen mit göttlichem Namen gleichkommt, an sich eine Lästerrede. Nur um den Inhalt seiner Verkündigung, daß er der Gesandte seines Vaters ist, kann es sich handeln, und um die Frage, ob sie ein Recht haben, diesem seinem Zeugnis inhaltlich den Glauben zu weigern, und ihn damit nicht sowohl zum Lästerer als zum Lügner zu machen.

Ob sie gegen Jesus das Recht des Unglaubens, oder nicht vielmehr die Pflicht des Glaubens haben, darauf allein kommt es an, und darüber sich Rechenschaft zu geben, fordert sie Jesus auf, wenn er fortfährt (37): „Wenn ich nicht tue die Werke meines Vaters, so glaubet mir nicht.“ Auf seine Wunderwohltaten greift er damit noch einmal zurück, welche er ihnen schon in V. 32 und vorher in V. 25 vorgehalten hat. Denn die *ἔργα τοῦ πατρός μου* können auch hier nicht im andern und weiteren Sinne gemeint sein, als die eben noch geltend gemachten *ἔργα καλά*, welche er ihnen gezeigt hat *ἐκ τοῦ πατρός*. Dagegen spricht nicht, daß in V. 32 das Präteritum *ἔδειξα* gebraucht war, während hier und in V. 38 (aber auch schon V. 25) das Präsens *ποιῶ* steht. Dieses Präsens ist zeitlos in dem Sinne: Wenn ich nicht Täter bin der gedachten Werke, dann . . ., — bin ich aber Täter, dann usw. Dieselben Wundertaten, welche er in V. 32 den Undankbaren vorgehalten hat, um sie zu beschämen, hält er jetzt den Ungläubigen vor, um sie ihres Unrechtes zu überführen. Näher richtet sich der Satz *εἰ οὐ ποιῶ . . ., μή πιστεύετέ μοι* gegen die bekannte Position der Gegner (5, 31; 8, 13), sie seien nicht gebunden, was Jesus von sich selbst versichert, ihm zu glauben. Er ist desselben Inhaltes wie das Wort Jesu 5, 31: *ἐὰν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ, ἡ μαρτυρία μου οὐκ ἔστιν ἀληθής*, in Verbindung mit 5, 36: *τὰ ἔργα ἃ ποιῶ, μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν*. Dann kann aber der Imperativ *μή πιστεύετέ μοι* hier nicht ein gebietendes (gegen Meyer, Holtzmann u. a.), sondern nur ein gestattendes Auffordern bedeuten. Wie sollte auch das Gebot, ihm ohne Wundertaten nicht zu glauben, verstanden werden im Munde desselben Jesus, welcher in 4, 48 geklagt hat: *ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε*, und welcher in 8, 14 gesagt hat: *κἂν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ, ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία μου, ὅτι οἶδα πόθεν ἦλθον κτλ.* In Wirklichkeit will selbst die gestattende Aufforderung nur für

den Augenblick gelten, ganz ebenso wie die Einräumung in 5, 31 (s. z. d. St.): Wenn Ich von mir selbst zeuge, so ist mein Zeugnis nicht wahr. Der Sinn ist in Umschreibung: Wenn ich nicht Täter bin der Wunderwerke Gottes, in welchen er als mein Vater sich zu mir bekennt, dann sagt immerhin, wir glauben dir nicht, weil du keine Beglaubigung hast.

Dieser Aufforderung für den einen Fall tritt dann für den andern, gegenteiligen Fall die entsprechend entgegengesetzte zweite Aufforderung gegenüber, welche nun kontextmäßig ebenso sicher gebietender Natur ist, wie die erste nur gestattende Art hatte (38[a]): „**Tue ich (sie) aber, (dann) auch wenn ihr Mir nicht glaubt** (*κἂν ἐμοὶ μὴ πιστεύητε* — Tischendorf nach ℵ A: *πιστεύετε*), **so glaubet** (*πιστεύετε* — Rec. nach A: *πιστεύσατε*) **den Werken.**" Hier gibt nun Jesus in dem vorgeschobenen Satze *κἂν ἐμοὶ μ. πιστ.* den Gegnern auch deutlich zu fühlen, daß die erste Aufforderung *εἰ οὐ ποιῶ . . ., μὴ πιστεύετέ μοι* keineswegs besagte: sie sollen seinen bloßen Worten nicht glauben. In erster Linie beansprucht er allerdings, daß man ihm selbst auf sein bloßes Wort hin Glauben schenke; und erst in zweiter Linie, daß man ihm glaube wegen seiner Werke. Zu vergleichen ist 14, 11: *πιστεύετε μοι* (scil. *τοῖς ῥήμασιν ἃ ἐγὼ λέγω ὑμῖν*, V. 10) . . ., *εἰ δὲ μή, διὰ τὰ ἔργα . . . πιστεύετε.* Siehe auch 6, 68 f.; 6, 63 f. An unserer Stelle stehen sich besonders knapp und scharf gegenüber *ἐμοί* und *τοῖς ἔργοις*, d. h. die Vertrauenswürdigkeit, welche der Person des Herrn, und damit auch seinem bloßen Worte eignet, und die in seinen Werken vorliegende göttliche Beglaubigung. Auch wenn (*καὶ ἐάν*) sie an der ersteren sich nicht genügen lassen und auf einer äußeren Beglaubigung von Gott bestehen wollen, dann sind sie umsomehr verpflichtet, den Werken Glauben zu schenken, als in welchen die göttliche Beglaubigung Jesu ihnen unwidersprechlich vorliegt. Andernfalls ist es nicht mehr Jesus, sondern Gott selbst, welchem sie, die vorgeblichen Eiferer um die Ehre Gottes,

den Glauben weigern. Der Appell an die Gewissen ist um so eindringlicher, weil die beiden Bedingungssätze εἰ οὐ ποιῶ . . ., εἰ δὲ ποιῶ . . . in ihrer Gleichförmigkeit keinerlei Andeutung darüber enthalten, welcher von beiden Fällen der zutreffende ist. Sie mögen es selbst entscheiden, ob Jesus die Werke seines Vaters tut, oder nicht tut, — ja oder nein? Wenn aber ja, dann sollen sie auch der aus diesem Ja entspringenden gebieterischen Pflicht des Glaubens nachkommen.

Was sie ihm, bezw. seinen Werken glauben sollen, ist bis dahin inhaltlich noch nicht näher bestimmt. Nur in der Benennung der Werke als τὰ ἔργα τοῦ πατρός μου liegt, daß nach wie vor die Eigenschaft Jesu als Gesandter seines Vaters in Frage steht, vgl. 5, 36 τὰ ἔργ. μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν. Im übrigen ging es in V. 37 u. 38 bisher nicht um das, was geglaubt werden soll, sondern allgemein darum, ob die Juden auch nur einen Schein von Recht besitzen, Jesus den Glauben zu versagen. Darin unterscheidet sich diese Vorhaltung an die feindlichen Juden wesentlich von der oben schon verglichenen, sonst ganz ähnlichen Ermahnung an die Jünger in 14, 10 f. Erst wenn die Gegner in ihrem Gewissen von dem Unrecht ihres Unglaubens sich überführen ließen und ihrer Pflicht des Glaubens nachkämen, dann würde es von selbst auch dahin kommen, daß sie das Selbstzeugnis Jesu, an welchem sie letzthin wegen seines Inhaltes, nicht wegen seiner vorgeblich lästerlichen Form sich gestoßen haben, in diesem seinen Inhalt mit gläubiger Erkenntnis erfaßten. Das sagt der Absichtssatz (38[b]), welcher, der Aufforderung πιστεύετε hinzutretend, nunmehr den Inhalt des Zeugnisses Jesu aus V. 30 in anderer Form reproduziert: ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε (Rec. nach ℵ A: ἵνα γν. κ. πιστεύσητε, erleichternde Korrektur) ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί (Rec. nach A: ἐν αὐτῷ). Nicht das Erkennen Christi ist der Anfang, worauf dann der Glaube hinzukommt, sondern umgekehrt: Zuerst fordert Jesus, daß sie

ihm, nötigenfalls mit Hilfe seiner Werke, in schlichtem Vertrauen glauben. Erst als Ziel dieser seiner Glaubensforderung hat er im Auge ihr dann notwendig folgendes gläubiges Erkennen des Geheimnisses seiner Person. Glauben sollen sie, „damit sie (als Glaubende) es (erstmalig) erfassen und (immer tiefer eindringend) erkennen, daß usw.“ Denn so stehen hier nebeneinander das aoristische γνῶτε und das präsentische γινώσκητε als das erstmalige zur Erkenntnis Gelangen, durch welches das Erkenntnisobjekt den Gläubiggewordenen erstmalig klar und gewiß wird, und als andauernd fortgehendes und wachsendes Erkennen, durch welches das Erkenntnisobjekt sich ihnen immer deutlicher und tiefer erschließt. Schon diese Unterscheidung läßt aber erwarten, daß das Erkenntnisobjekt ein solches sein wird, welches dem gläubigen Erkennen nie zu erschöpfende Tiefen darbietet. Hiernach will es verstanden sein, wenn Jesus das zu Erkennende dahin zusammenfaßt: „daß in Mir der Vater und Ich in dem Vater.“ Es kann damit nicht nur gemeint sein die zeitweilige Tatsache, daß dieser Mensch Jesus, so wie ihn die Juden sahen und hörten, in inniger Gemeinschaft mit Gott stand, — daß Gott der Inhalt seines Lebens war, der es erfüllte, und das Element seines Lebens, in dem es sich bewegte, — oder daß er, was sein Berufswirken anging, das Werkzeug Gottes war, Gottes Macht und Gnade wirkend durch ihn, und er wirkend in Gottes Geist und Kraft. Denn die Wahrheit, daß dieser Mensch Jesus in seinem damaligen Leben und Wirken von Gott erfüllt und Gottes Werkzeug war, drängte sich den Gewissen unmittelbar auf aus seinen Worten und nötigenfalls aus seinen Werken. Und diejenigen, welche daraufhin sich zum Glauben entschlossen, hatten eben damit diese Tatsache schon als klar und gewiß bejaht. Sie ist also, wenn so bestimmt, wie es hier geschieht, unterschieden wird zwischen dem grundlegenden Glaubensentschluß und dem erst darauf folgenden gläubigen Erkennen, für letzteres schon der Ausgangspunkt, nicht aber das erst noch zu

erkennende Objekt. Was dann den an Jesus Gläubiggewordenen als Konsequenz ihres Glaubens noch zu erkennen bleibt, ist vielmehr das Geheimnis, daß Jesus, dieser von Gott gesandte göttliche Mensch, welcher er ihrem Glauben ist, als der Sohn Gottes wesenhaft eins ist mit Gott seinem Vater (V. 30), oder wie es jetzt nur mit anderem Ausdruck bestimmt wird, daß das Verhältnis Jesu zu Gott ein unlösliches Ineinander des Vaters in seinem Sohne und des Sohnes in seinem Vater ist. Indem der Vater mit seiner ganzen Gottesfülle Jesus als seinem Sohne einwohnt, und umgekehrt Jesus kein Dasein und Leben hat außer in Gott seinem Vater, sind die beiden in unzertrennlicher Einheit verbunden. Daß die Aussprüche ἐγὼ καὶ ὁ π. ἕν ἐσμ. und ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί sachlich gleichbedeutend sind, beweist auch der Parallelismus, in welchem beide Aussagen sich wiederfinden in 17, 21: ἵνα πάντες ἓν ὦσιν, καθὼς σύ, πατήρ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, und 17, 22: ἵνα ὦσιν ἕν, καθὼς ἡμεῖς ἕν. Daß nach derselben Stelle (vgl. auch 6, 56; 15, 4 ff.; 1. Joh. 3, 24; 4, 13. 16) dieses unlösliche Eins- und Ineinandersein des Sohnes und des Vaters das Ur- und Vorbild ist für ein analoges Eins- und Ineinandersein der Gläubigen mit Christus und durch Christus mit Gott, tut der Einzigartigkeit des urbildlichen Verhältnisses keinen Eintrag, sondern hat nur zur Voraussetzung, daß durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes das ewige Verhältnis des Sohnes zum Vater in dem Menschen Jesus ein menschliches Verhältnis zu Gott geworden ist, welches nach der Verherrlichung Jesu durch Mitteilung des Geistes Christi an die Seinen sich abbilden kann und wird in dem Verhältnis der Gläubigen zu ihm, ihrem erhöhten Herrn, und durch ihn zu seinem und ihrem Vater.

Die inhaltliche Gleichheit beider Aussprüche (V. 30 u. 38[b]) zeigt sich schließlich auch in der gleichen Wirkung auf die Juden. Nachdem Jesus ihren Vorwurf der Lästerung so schlagend wider-

legt hatte (V. 34—36), und sich so unwidersprechlich berufen hat auf die Werke seines Vaters (V. 37 u. 38), blieb den Juden gegenüber seiner wiederholten Bezeugung des Einsseins mit seinem Vater als das einzige Mittel ihm den Mund zu stopfen und das eigene Gewissen zu betäuben, nur wieder die Erneuerung der Gewalttat. Nur so weit wirkt die Beschämung aus V. 32 noch nach, daß sie nicht wieder in blinder Wut Anstalt machen, ihn auf dem Flecke zu steinigen. Dafür (39[a]) machen sie jetzt, wie sie früher auch schon wiederholt getan hatten (7, 30. 44), einen neuen Versuch (ἐζήτουν . . . πάλιν) ihn zu ergreifen, um ihn der Obrigkeit zu überliefern. Aber auch jetzt wieder vergeblich, denn (39[b]), „er entkam aus ihrer Hand.“ Wie er entkam, ist gleichgültig. Ob in dem Augenblick, als es galt, wirklich Hand an seine Person zu legen, auch den Dreistesten ihre Dreistigkeit versagte wie 7, 30, oder ob Jesus wie 8, 59 den Händen seiner Angreifer im Getümmel entschwand, oder ob beides zusammenwirkte, genug, die unsichtbare Schutzmauer, mit welcher des Vaters Hand ihn schirmte, solange seine Stunde noch nicht gekommen war (s. zu 7, 30), wirkte auch jetzt noch fort. Das Wesentliche ist, daß dieses sein nochmaliges Erscheinen im Tempel Jerusalems beim Tempelweihfeste nur wieder denselben Ausgang nahm, wie sein Wirken im Tempel bei und nach dem Hüttenfeste. Es endete wiederum von seiten der Juden mit offener Gewalttat, und demzufolge von seiten Jesu mit dem Verlassen des Tempels, und wie diesmal im Folgenden ausdrücklich erzählt wird (s. V. 40), mit dem Verlassen auch der heiligen Stadt und ihrer Umgebung. Erst in der Leidenswoche selbst, als Jesus zum letzten Mal in Jerusalem eingezogen war zur Feier seines Todespassah, hat Jesus den Tempel Jerusalems wieder betreten. Was in Kap. 11 folgt, steht mit den Ereignissen des Palmsonntags und der Leidenswoche bereits in engem pragmatischem Zusammenhang.

Vor der Auferweckung des Lazarus: Worte an die Jünger.

(Joh. 11, 4. 7—14.)

Nach den letzterwähnten Begebenheiten beim Tempelweihfeste verließ Jesus Jerusalem und Judäa. Aber er kehrte nicht noch einmal nach Galiläa zurück, sondern (10, 40) er begab sich über den Jordan nach Peräa an den Ort, wo vordem Johannes seinen Taufplatz gehabt hatte (nach 1, 28 ein jetzt unbekanntes peräisches Bethanien). Dort, außerhalb Judäas, hat Jesus (10, 41) noch Glauben gefunden bei vielen, die sich an die Predigt des Täufers erinnerten und an sein Zeugnis von Jesus, wie es vordem in dieser Gegend erschollen war. An diesem Orte hat Jesus noch geraume Zeit verweilt (ἔμειναν ἐκεῖ), so lange bis — einige Wochen vor dem Passahfeste (vgl. 11, 54 f.; 12, 1) — die Erkrankung und der Tod des Lazarus ihn nach Judäa zurückführte an das Grab seines Freundes in dem judäischen Bethanien. Hier, zwar nicht in Jerusalem selbst, aber nahe vor seinen Toren, hat Jesus den großen Gotteswerken, welche für ihn zeugten, noch ein neues und menschlich angesehen das größte hinzugefügt durch die Auferweckung des Lazarus aus dem Grabe. Denn den zwei jerusalemischen Wundertaten Jesu, von welchen unser Evangelium früher ausführlich erzählt hat, reiht sich nun diese dritte unverkennbar an als der Gipfel einer aufsteigenden Reihe. Die erste (5, 1—9) war die Heilung eines hilf- und hoffnungslosen Kranken, der schon achtunddreißig Jahre lang gelähmt war. Größer noch als dieses Große war (9, 1—7)

das Öffnen der Augen eines Blinden, der schon von Geburt an blind gewesen war. Davon hieß es 9, 32: Von der Welt an hat man nicht gehört, daß jemand einem geborenen Blinden die Augen geöffnet hätte. Aber auch dieses Größere wird wiederum überragt durch das Dritte, wovon wir jetzt hören: Die Auferweckung eines Toten, der schon vier Tage begraben lag. An die beiden ersten dieser drei Wundertaten haben sich, zuerst in Kap. 5, und sodann in Kap. 9 f. längere Reden Jesu angeschlossen. Das ist diesmal nicht der Fall. Dafür tritt diesmal dem Vollzuge der Wundertat eine Reihe von hochbedeutsamen Worten des Herrn schon voran. Die ersten schon vier und zwei Tage vorher noch in Peräa gesprochen vor und zu den Jüngern. Dann folgt am Tage der Auferweckung selbst das ihr vorangehende Zwiegespräch Jesu mit Martha. Dazu kommen endlich noch die gewichtigen Worte, welche die Vollstreckung der Auferweckungstat begleiteten.

Es handelte sich, wie 11, 1 vorbereitend mitgeteilt wird, um die Erkrankung eines Lazarus, welcher in Bethanien zu Hause war, dem Dorfe des den Lesern unseres Evangeliums (vermutlich aus der Geschichte Luk. 10, 38—42) bekannten Schwesternpaares Maria und Martha. Die erstgenannte Maria war, wie 11, 2ª noch besonders angemerkt wird, identisch mit der namenlosen Frau (Matth. 26, 7; Mark. 14, 3), welche Jesus die Füße salbte, ein bekannter Vorgang, welchen unser Evangelist später (12, 1—8) aus seiner Erinnerung noch einmal des näheren erzählt. Der erkrankte Lazarus war (2ᵇ) dieser Maria (und Martha) Bruder; und Jesus (s. V. 5) war allen drei Geschwistern in freundschaftlicher Liebe nahe verbunden.

Von der Erkrankung dieses Lazarus erhielt Jesus im Ostjordanlande Kunde durch eine Botschaft, welche die Schwestern ihm schickten. Die Botschaft (3) lautete wörtlich, so wie die

Schwestern sie dem Boten aufgetragen und eingeschärft hatten (ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν λέγουσαι): „Herr, siehe, den du lieb hast, der ist krank.“ Das ist alles. Das Nähere mochte der Bote mit eigenen Worten berichten. Die Schwestern appellieren zwar beweglich an die Freundesliebe Jesu zu dem Kranken, aber eine Aufforderung, daß Jesus komme, um den Kranken zu heilen, haben sie nicht hinzugefügt. Freilich meinen die Ausleger diese Bitte an Jesus ohne weiteres hinzudenken zu müssen. Die Schwestern hätten nur deshalb nicht gewagt, die Bitte in ausdrücklichen Worten zu stellen, weil sie wußten, daß eine Rückkehr Jesu nach Judäa im jetzigen Augenblick mit großer Gefahr verbunden war (s. V. 8). Aber zuerst ist doch zu fragen, ob eine Bitte dieses bestimmten, den eigenen Entschließungen des Herrn vorgreifenden Inhaltes von den Schwestern wirklich beabsichtigt und in der Lage der Dinge angezeigt war. In Betracht kommt dabei, daß nach V. 17 (s. zu d. V.), als Jesus in Bethanien eintraf, es schon der vierte Tag (den Todestag selbst miteingerechnet) nach dem Tod und Begräbnis des Lazarus war, d. h.: Während dreier Nächte hatte Lazarus schon im Grabe gelegen. Nun war Jesus nach dem Empfang der Krankheitsbotschaft nur noch zwei Tage, d. i. über zwei Nächte hinweg in Peräa geblieben (V. 6); und für die Reise von dem früheren Taufplatz des Johannes aus darf jedenfalls, wie man auch die Entfernung näher schätzen mag, nicht mehr als ein einmaliges Nächtigen in Anspruch genommen werden. Somit ist Lazarus schon an demselben Tage gestorben, an welchem Jesus die Krankheitsbotschaft empfing. Und wenn diesem schnellen Ende nicht erst noch eine unerwartete und plötzliche Verschlimmerung des Krankheitszustandes vorangegangen ist, wovon sich in der ganzen Erzählung keine Spur findet, so wußten die Schwestern bei der Absendung des Boten den Kranken schon in akuter Todesgefahr; und ihre Botschaft an den in der Ferne weilenden Herrn konnte, selbst wenn sie mit Sicherheit gewußt hätten, wann und wo die Bot-

schaft ihn erreichen werde, nicht ohne weiteres einen Ruf bedeuten, daß er komme, um den Kranken zu heilen, vgl. auch unten zu V. 21. Die Botschaft bedeutet also nur, was sie sagt: Jesus soll wissen um die Gefahr, in welcher das Leben seines Freundes schwebt. Ob und wie da noch zu helfen sei, das stellen die Schwestern stillschweigend dem Herrn anheim, von dem sie wissen (vgl. V. 22), daß Gott ihm keine Bitte versagen wird.

Dieser Sinn der Botschaft konnte dem Herrn und seinen Jüngern um so weniger verborgen sein, als ja der Bote zur Hand war, welcher neben der wörtlichen Bestellung seines Auftrages auch sonst über die tödliche Natur und den hoffnungslosen Stand der Krankheit Kunde brachte. Erst im Gegensatz zu der so verstandenen Botschaft versteht sich auch recht das Wort, welches Jesus vor seinen Jüngern sprach, als er die Botschaft gehört hatte. Denn der folgende Ausspruch des Herrn wird nicht eingeführt als eine von dem zurückkehrenden Boten zu bestellende Antwort Jesu an die Schwestern. Es heißt nicht *ἀπεκρίθη αὐταῖς*, sondern allgemein (4): *ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν.* Die Äußerung gilt also in erster Linie nicht den Abwesenden, sondern den Anwesenden. Wenn sie daneben auch zu einer Antwortbotschaft an die Schwestern wird, so geschieht das erst dadurch, daß Jesus dem Boten einen anderen und besonderen Bescheid an die Schwestern nicht mitgibt. Er soll den Schwestern nur wiedersagen, was er Jesus sagen gehört hat. Der Ausspruch lautet wörtlich: *αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον, ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς.* Der erste Satz verneint mit dem Nachdruck der Paradoxie den Sachverhalt, welcher anscheinend vorlag, daß nämlich diese Krankheit nur mit dem Tode enden könne. So ist es nicht, sagt Jesus. „Diese Krankheit (die vorliegende Erkrankung des Lazarus) führt (trotz alles Anscheins des Gegenteils) mit nichten zu Tod (so daß ihr Ende Tod ist)." Die Verneinung gilt also nicht, wie mit

Rücksicht auf das tatsächliche Sterben des Kranken oft angenommen wird, nur dem göttlichen Zweckgedanken: Es sei mit der Krankheit nicht abgesehen auf das Sterben des Kranken, — sondern sie gilt dem tatsächlichen Ende der Krankheit: Diese Todeskrankheit endet nicht in Tod, sie ist mit nichten tödlich. Das ist das allein natürliche Verständnis. Dagegen spricht auch nicht die dieser Verneinung entgegentretende Position, welche nun allerdings mit ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ den bei dieser Krankheit obwaltenden göttlichen Zweck ausspricht. Nur wenn dieselbe Präposition beibehalten wäre (οὐκ ἔστ. πρὸς θάν., ἀλλὰ πρὸς τὴν δ. τ. θ.), dann würde man sagen müssen: Dem verneinten Zweck wird der wirkliche Zweck der Krankheit entgegengestellt. Der vorliegende Wechsel der Präposition aber läßt gerade erkennen, daß bei der Verneinung noch nicht an den götlichen Zweck gedacht war. Deshalb wird jetzt, wo der göttliche Endzweck mit dieser Krankheit wirklich ausgesprochen werden soll, die Präposition ὑπὲρ mit dem Genitiv „zugunsten, zum Besten" angewendet: „sondern (die Krankheit ist) zum Besten der Herrlichkeit Gottes," d. h.: Statt zu Tod zu führen, dient sie zur Mehrung der Herrlichkeit Gottes. Zu verstehen ist natürlich nicht die überweltliche Gottesherrlichkeit, welche als ungebrochener Vollglanz der göttlichen Vollkommenheiten keiner Mehrung fähig ist, sondern die innerweltliche δόξα τοῦ θεοῦ, wie sie in wachsender Entfaltung der göttlichen Vollkommenheiten immer heller vor den Menschen erglänzen, und immer klarer von den Menschen erkannt sein will.

Nur als Erläuterung tritt dann noch hinzu der besondere Zwecksatz ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς. Der allgemeine Zweck, zu welchem die Krankheit gesetzt ist, bestimmt sich näher dahin, „daß der Sohn Gottes durch sie (scil. durch diese Krankheit) verherrlicht (seine Herrlichkeit gemehrt) werde," d. h. analog dem Sinne von ὑπὲρ τῆς δ. τ. θ.: damit mittelst dieser Krankheit die Herrlichkeit des Sohnes Gottes, der Glanz

seiner Gottesgröße, desto heller vor den Menschen erglänze und desto klarer erkannt werde. δοξάζειν ist wie immer bei Johannes nicht nur „preisen, rühmen“, sondern „verherrlichen“ (s. schon zu 8, 54). Von Jesus ausgesagt bedeutet δοξάζεσθαι entweder wie schon 7, 39 sein Erhobenwerden durch Tod und Auferstehung in den Zustand himmlischer Gottesherrlichkeit, oder wie hier und öfter das schon während seines Erdenlebens von Gott bewirkte Inerscheinungtreten der göttlichen Größe seiner Person, mit Einschluß der notwendig davon ausgehenden Wirkung auf das menschliche Erkennen der Gläubigen und der Glaubenswilligen (s. 1, 14). So hat die Verherrlichung des Sohnes Gottes schon in 2, 11, in geringerem Grade (s. 1, 50) auch schon 1, 42. 47—49 begonnen. Sie hat sich dann während der Zeit seines öffentlichen Wirkens in dauernder Steigerung fortgesetzt, um nunmehr mittelst der Todeskrankheit des Lazarus noch eine neue Steigerung zu erfahren, und endlich in der Auferweckung und Erhöhung des Herrn und deren Wirkung auf die Gläubigen ihren krönenden Abschluß zu finden. An unserer Stelle liegt dem Ausspruch Jesu wiederum deutlich zugrunde das Bewußtsein von seiner unzertrennlichen Wesenseinheit als des Sohnes Gottes mit dem Vater. Nur von diesem Bewußtsein aus konnte er den Zwecksatz ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱ. τ. θ. so ohne weiteres dem ὑπὲρ τῆς δόξ. τ. θ. als Erläuterung an die Seite stellen.

Da die Äußerung Jesu sich noch über „diese Krankheit“ verhält, so ist nicht anzunehmen, daß Jesus, als er so sprach, darum wußte, Lazarus sei inzwischen schon gestorben. Wohl aber wußte er mit aller Bestimmtheit um das Sterben des Kranken als ein nach menschlicher Erwartung und göttlichem Willen nahe bevorstehendes Geschehnis. Das folgt einmal daraus, daß Jesus von diesem Krankheitsfall eine neue und besondere Verherrlichung Gottes in seinem Sohne erwartet; und sodann daraus, daß, nachdem er diesen gewichtigen Ausspruch getan, Jesus ohne irgend welche Anstalt zur Hilfeleistung für den

Kranken zunächst noch tagelang an dem Orte bleibt, wo er zur Zeit weilte. Auch dieses scheinbar unbekümmerte Abwarten erklärt sich nur dann, wenn die Tatsache, vor welche Jesus durch den Inhalt der Botschaft (s. oben zu V. 3) und durch die sie begleitenden Nachrichten von dem Kranken sich gestellt sah, nicht die war: Lazarus wartet auf mich, daß ich komme, ihn zu heilen, sondern: Lazarus stirbt, während ich in der Ferne bin. Aus dieser Lage ergab sich dann unmittelbar das inwendige Gebet Jesu zum Vater, daß es ihm verliehen werde, den Kranken auch aus dem Tode wieder zu erwecken, und zugleich, als Erhörung dieses Gebets vom Vater gewirkt (s. zu V. 41), die innere Intuition des göttlichen Vorhabens mit dieser Krankheit, daß nämlich Lazarus allerdings sterben soll, daß aber seine Krankheit dennoch nicht zu Tod führend, sondern zu eben dem Zwecke von Gott gefügt sei, damit durch die Auferweckungstat an dem Toten der Sohn Gottes verherrlicht werde.

Das Verständnis für diesen Vollsinn des Ausspruches Jesu hat den Jüngern natürlich erst der spätere Verlauf der Dinge gebracht. Fürs erste konnten sie sich nur darüber wundern, daß Jesus trotz seiner bestimmten Erklärung, die Krankheit sei nicht zum Tode, doch keine Anstalt machte, dem Schwerkranken zu Hilfe zu eilen, umsomehr als sie wohl wußten, wie Jesus den Freunden in Bethanien in besonderer Liebe verbunden war. Diese damalige Verwunderung der Jünger ist noch erkennbar in der Art, wie der Evangelist vor dem Bericht über das weitere Verhalten des Herrn zunächst die Bemerkung einschiebt (5): „Jesus liebte die Martha und ihre Schwester und Lazarus." Dann erst erzählt er (6), Jesus, der den Geschwistern so nahe Verbundene, sei in anscheinender Unbekümmerung um die Krankheit des Freundes an dem Orte, wo er war, noch zwei Tage lang ruhig geblieben, wobei nur das *μέν* (*τότε μὲν ἔμεινεν*) schon vorausweist auf die später doch nachfolgende Betätigung seiner Liebe. Anderseits war dieses auffallende Bleiben

Jesu den Jüngern hocherwünscht wegen der Gefahr, welche in Judäa auf ihn und seine Anhänger lauerte. Und nachdem zwei Tage vorübergegangen waren, ohne daß Jesus auf den Fall des Lazarus zurückkam, war ihre Besorgnis beseitigt, Jesus möchte aus diesem Anlaß wieder nach Judäa zurückkehren wollen.

Da (7), erst nach Verlauf dieser zwei Tage (*ἔπειτα μετὰ τοῦτο*), überrascht sie Jesus doch noch mit der Aufforderung: „Laßt uns wieder nach Judäa ziehen." Auch jetzt sagt Jesus kein Wort von Lazarus. Was ihn zu diesem Reisevorhaben veranlaßt, das bleibt fürs erste noch unbestimmt und unbesprochen. Zunächst fordert Jesus die Jünger nur allgemein auf, sich zu einer abermaligen Reise nach Judäa innerlich bereit und stark zu machen, wobei er schon beabsichtigt, sie zur Aussprache ihrer ihm wohlbekannten Bedenken zu bringen, damit er ihnen darauf antworten könne. Denn darüber kann ja kein Zweifel sein, daß Jesus bei seinem ständigen Verkehr mit den Jüngern ihre Stimmung gegen eine jetzt schon wieder zu unternehmende Reise nach Judäa genau kannte, daß er also schon voraussah, was sie ihm entgegenhalten würden und wirklich entgegenhielten (8): „Rabbi, eben jetzt noch (*νῦν*) versuchten die Juden dich zu steinigen, und du gehst wieder dorthin?" Bei demselben stürmischen Auftritt, auf welchen die Jünger sich hier beziehen, hatte ihr natürliches Erschrecken vor dem drohenden Gebaren der erbitterten Judenschar mit Anlaß gegeben zu dem majestätischen Schutzwort des Herrn (10, 28 f. zu d. St.): „niemand wird sie aus meiner Hand reißen." Wie sollte da Jesus nicht wissen, daß dieser Schrecken noch in ihnen nachzitterte und sie des vorläufigen Geborgenseins vor dem Haß der jerusalemischen Juden froh waren. Freilich reden die Jünger nicht von sich selbst, sondern von Jesus: *καὶ πάλιν ὑπάγεις ἐκεῖ;* Er war es, welchem der tödliche Haß der Juden galt; ihm drohte in erster Linie die Gefahr. Aber da die Jünger sich als zu ihm gehörig wissen, und da ihre Rede direkte Antwort auf

die Aufforderung zu gemeinsamer Reise ist, so versteht sich von selbst, daß der gefährliche Gang als gemeinsam gedacht ist. Sie hätten ja nicht Menschen sein müssen, wenn nicht bei ihrem Einspruch gegen die Aufforderung Jesu zu dieser gefahrvollen Reise auch die Sorge um ihr eigenes Teilen der Gefahr gewichtig mitgesprochen hätte.

Von hier aus will die Antwort des Herrn beurteilt sein, welche mit der Frage beginnt (9[a]): *οὐχὶ δώδεκα ὧραί εἰσιν τῆς ἡμέρας;* Den Ton hat *δώδεκα*. Also: „**Sind es nicht zwölf Stunden, welche der Tag zählt?**", d. i. mit andern Worten: Gehört die zwölfte Stunde nicht auch noch dem Tage an, ebensogut wie die elf vorangegangenen Stunden? Sicher ist, daß diese einleitende Frage auf den irdischen Lebenstag Jesu angewendet sein will, insofern sein Ende wohl nahe, aber noch nicht gekommen ist. Fraglich aber bleibt durchaus, ob das Noch-andauern dieses Tages in Betracht kommt in der Bedeutung, welche es für Jesus selbst hat als die Zeit seines Tagewerkes, in welcher er noch wirken muß, — oder in der Bedeutung, welche es für die Mitwelt und sonderlich für die Jünger Jesu hat als die Zeit, in welcher ihnen das Licht des sich neigenden Tages Jesu noch scheint, damit sie sich seiner freuen und es bis zu Ende ausnutzen. Für jede von beiden Annahmen würden sich treffende Analogien finden. Für die erste in 9, 4, wo (s. zu d. St.) mit Bezug auf das Wirken Jesu dem Tag als der Zeit des Wachens und Wirkens die Nacht gegenübergestellt war als die Zeit des Schlafens und der Untätigkeit. Ebenso deutlich aber, wenn auch das Wort *ἡ ἡμέρα* nicht gebraucht ist, liegt die zweite Beziehung vor schon in unmittelbarer Folge derselben Stelle, 9, 6: *ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ὦ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου*, — und besonders in der dem weiteren Wortlaut unseres Spruches (s. unten) besonders verwandt klingenden Stelle 12, 35 f.: *ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστιν. περιπατεῖτε ὡς τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ.* Dazu vergleichen sich

noch alle andern Stellen, in welchen Jesus das ἔτι μικρόν, die nur noch kurze Dauer seines Daseins in der Welt, betont in der Bedeutung, welche sie hat für Freunde und Gegner, Gläubige und Ungläubige (7, 33; 8, 21; 13, 33; 14, 19; 16, 16), in Verbindung mit denjenigen Aussprüchen, in welchen er von sich redet als dem jetzt der Welt erschienenen Licht (3, 19; 8, 12; 12, 46). Siehe auch in 8, 56 den Ausdruck ἡ ἡμέρα ἡ ἐμή von dem Tage nicht des irdischen Tagewerkes, sondern der irdischen Erscheinung Christi, ferner Matth. 13, 16 f.; Luk. 17, 22.

Ob also an unserer Stelle die erste oder die zweite Beziehung stattfindet, darüber kann nicht schon der einleitende Fragesatz entscheiden, welcher in seiner Allgemeinheit noch beide Deutungen verträgt, sondern erst der mit dieser Frage eingeleitete Bildspruch selbst. Es ist ein in Satz und Gegensatz verlaufender bildlicher Doppelspruch (9ª u. 10): ἐάν τις περιπατῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ, οὐ προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου βλέπει· ἐὰν δέ τις περιπατῇ ἐν τῇ νυκτί, προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ. Der allgemeine Sinn, soweit er das Verhältnis des natürlichen Lebens betrifft, ist sofort klar, daß nämlich hier nicht die Rede ist von einem Tagewerk, welches verrichtet sein will, sondern von dem Tageslicht, welches den Weg des Wanderers bescheint und die Sicherheit seines Ganges verbürgt. Wer im hellen Scheine des Tageslichts wandelt, sagt Jesus, der ist nicht in Gefahr, sich an einem Hindernis zu stoßen, welches ihn zu Falle bringt (οὐ προσκόπτει, vgl. Ps. 91, 12 u. Matth. 4, 6: μή ποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου); wer dagegen im Dunkel der Nacht wandelt, der muß allerdings gewärtig sein, anzustoßen und zu fallen. Auffällig ist nur die besondere Begründung, welche beide Male in zwei parallelen Sätzen angefügt ist, zuerst: ὅτι τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου βλέπει, und sodann: ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ. Je entbehrlicher diese Begründungen in dem zur Veranschaulichung dienenden natürlichen Verhältnis

scheinen, um so sicherer ist anzunehmen, daß sie für die beabsichtigte Anwendung wesentliche Bedeutung haben. Auf die beabsichtigte Anwendung weist im ersten Satze auch der Ausdruck τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου für τ. φ. τοῦ ἡλίου oder τῆς ἡμέρας, welcher in diesem Zusammenhang nur bedeuten kann: Das Licht, welches dieser irdischen Naturwelt angehört. Es wird damit schon ausdrücklich hingedeutet auf das andere, für die Anwendung in Betracht kommende Licht, welches nicht von dieser Welt, sondern vom Himmel ist, das Licht, von Gott gekommen, damit es Tag werde für die Menschen in der Nacht der Sünde und des Todes. Behufs Anwendung also auf das Verhältnis zu diesem andern Lichte wird in dem ersten Begründungssatze noch besonders hervorgehoben, daß der am Tage Wandelnde die Sicherheit seines Ganges nicht sich selbst verdankt, als ob er kraft eigenen Lichtes sähe, sondern seinem Sehen des Sonnenlichtes, welches ihn und seinen Weg erleuchtet. So würden wir sagen müssen, selbst wenn der folgende Gegensatz fehlte. Um so kräftiger ist die Bestätigung, welche dieses Verständnis dadurch findet, daß von hier aus die sonst allgemein für auffällig geltende Wendung in dem zweiten, parallellaufenden Begründungssatz nichts Auffallendes mehr hat, indem sie in negativer Form nur ganz denselben Punkt wieder hervorhebt. Denn so wie dieser zweite Begründungssatz lautet ὅτι τ. φ. οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ, gilt die Verneinung ausschließlich dem ἐν αὐτῷ, d. h. dem Inwendigsein des Lichtes in dem Wanderer, so daß er es in sich selbst trüge. Der Satz kann also nicht nur allgemein bedeuten: weil er kein Licht hat, oder: weil ihm kein Licht leuchtet, oder: weil er kein Licht sieht. Aber auch nicht, wie Neuere es gern fassen: weil das Sonnenlicht von ihm nicht innerlich aufgenommen ist. Da dem nächtlichen Wanderer die Sonne gar nicht scheint, kann das Entscheidende unmöglich darein gesetzt sein, daß er das Sonnenlicht nicht in sich aufgenommen hat. τὸ φῶς ist vielmehr kontextmäßig hier allgemein das zum

Wandern nötige, vor dem προσκόπτειν schützende Licht. Wie der am Tage Wandernde die Sicherheit seines Ganges nicht eigenem innerem Lichte, sondern der seinen Augen Licht gebenden Sonne verdankt, ebenso hat auch der bei Nacht Wandernde das nötige Licht nicht inwendig bei sich, und muß eben aus diesem Grunde, „weil das Licht nicht in ihm ist," in der sonnenlosen Nacht sich stoßen.

Ist das der Sinn des Doppelspruches, soweit er das zum Bilde verwendete natürliche Verhältnis betrifft, so ist damit schon ausgeschlossen, daß er, wie fast alle Ausleger noch immer behaupten, auf Jesus selbst angewendet sein will, auf sein Tagewerk, welches verrichtet werden muß, und auf das Licht der göttlichen Vorsehung oder des göttlichen Willens, besser wäre zu sagen: des göttlichen Wohlgefallens, welches ihm scheint, solange sein Tagewerk noch nicht vollendet ist. Nur die einleitende Frage: „sind nicht des Tages zwölf Stunden?" hat zu dieser irrigen Anwendung Anlaß gegeben, ohne sie jedoch (s. oben) irgend zu fordern. Alles andere spricht gewichtig dagegen. Vor allem würde der vorliegende Bildspruch, dessen Hauptbegriff τὸ φῶς ist, nunmehr gänzlich herausfallen aus der Reihe aller andern Stellen, in welchen der Gegensatz von τὸ φῶς und ἡ σκοτία bei Johannes vorkommt, insbesondere auch aus dem engeren Kreise derjenigen Stellen, in welchen ähnlich wie hier von einem περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί oder ἐν τῇ σκοτίᾳ gesagt wird (8, 12; 12, 35; 1. Joh. 1, 6 f.; 2, 11). Sodann wäre bei dieser Anwendung in höchst befremdlicher Weise das nahe bevorstehende Ende des Herrn als ein προσκόπτειν auf seinem Wege vorgestellt. Nirgends sonst im ganzen Neuen Testament findet sich der bildliche Begriff προσκόπτειν oder das in seiner metaphorischen Bedeutung ähnliche πίπτειν auf Jesus angewendet, weder im bejahenden noch im verneinenden Sinne, geschweige denn, daß sein Todesleiden irgendwo unter diesen Gesichtspunkt gestellt wäre. Hier aber sollte das tragische Ende des Lebens-

weges Jesu von ihm selbst angeschaut sein wie das προσκόπτειν eines Wanderers, welcher auch nach Erlöschen des schützenden Lichtes seinen Weg bei Nacht fortsetzen will? Und dieses Ende sollte überdem noch mit starker Betonung zurückgeführt sein auf Mangel an dem nötigen inneren Licht? Gegen diese Unmöglichkeiten hilft auch nicht die Bemerkung, bei einem solchen Bildspruch müsse die Anwendung auf Einen Hauptpunkt beschränkt bleiben und dürfe nicht auf alle Einzelteile ausgedehnt werden. Denn in jedem Falle bleibt bestehen, daß bei der Anwendung auf Jesus der zweite, gegensätzliche Teil des Bildspruches gänzlich zwecklos, ja zweckwidrig wäre, indem er statt vervollständigend und verdeutlichend nur befremdend und verwirrend wirken würde.

Auf die Jünger also und nur auf sie will der Spruch angewendet sein. Hoc ad discipulos pertinet ist mit Bengel zu sagen (s. auch Steinmeyer z. d. St.). Die Jünger (s. oben) hat Jesus mit der Aufforderung überrascht ἄγωμεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν πάλιν. Die Jünger haben sich gegen diese Aufforderung gewehrt mit Berufung auf den jüngst noch erfolgten Steinigungsversuch der Juden. Die Jünger erinnert nun Jesus, daß der Tag seines Erdenlebens, an welchem das Licht seiner Gegenwart ihnen scheint, noch nicht vorüber sei. Solange er noch in der Welt ist, ist er das Licht der Welt (9, 5), insbesondere das Licht der Seinen. Solange also die Jünger nur bei ihm bleiben und ihm folgen, wohin er auch geht, so lange wandeln sie ὡς ἐν ἡμέρᾳ und schreiten sicher hinweg über die Steine der Anfechtung, welche etwa auf dem Wege liegen. Denn wie ein am Tage Wandernder das Licht dieser Welt, so haben sie in Jesus vor Augen das Licht Gottes, welches sie und ihren Weg erleuchtet. Sofort sieht man, wie nun auch die Anwendung des zweiten Spruchteiles sich ungezwungen anschließt, nämlich: Wollten die Jünger aber trotz ihres früheren Bekenntnisses κύριε πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα (6, 68) schließlich auch wie so viele andere Jesus verlassen und hinfort nicht mehr mit ihm wandeln (vgl.

6, 66: ἐκ τούτου πολλοὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω καὶ οὐκέτι μετ' αὐτοῦ περιεπάτουν), dann würden sie dem Nachtwanderer gleichen, welcher in der sonnenlosen Nacht sich stoßen muß. Denn so wenig wie ein solcher Nachtwanderer, so wenig haben auch sie das nötige Licht inwendig in sich. Die Zeit — so dürfen wir dann den Gedanken unserer Stelle noch vervollständigen — wird früh genug kommen, in welcher das Sonnenlicht des Lebenstages Jesu vor ihren Augen erlöschen und sie in Finsternis lassen wird. Dann wird für sie gelten, was jetzt noch nicht gilt: Wo ich hingehe, könnt ihr mir jetzt nicht folgen (13, 33. 36). In dieser Stunde der Finsternis (Luk. 22, 35), wenn Jesus ihnen von der Seite gerissen wird, wird ihnen auch ein προςκόπτειν nicht erspart bleiben (Matth. 26, 31 u. Par.; Joh. 16, 32). Aber wenn sie nur das Sonnenlicht des Tages Jesu jetzt in treuer Nachfolge bis zu Ende ausnutzen (vgl. 12, 35: περιπατεῖτε ἕως τὸ φῶς ἔχετε), dann wird nach kurzer Zeit das untergegangene Licht ihnen in neuer, noch viel herrlicherer Weise wieder aufgehen (16, 16), um ihnen dann auch zum inwendigen Licht zu werden (14, 16 f. 23, s. a. zu 8, 12 über τὸ φῶς τῆς ζωῆς als inwendigen Besitz), und fortan ihnen nie mehr zu erlöschen (14, 16; 16, 22). Dieser Ausblick auf die bevorstehende Nacht und auf das baldige Wiedererscheinen eines neuen Tages ist freilich an unserer Stelle nicht direkt ausgesprochen. Aber so harmonisch wie sich der vorliegende wie oben verstandene Bildspruch mit diesem Ausblick in die nächste und fernere Jüngerzukunft zusammenschließt, haben wir an letzterem eine neue Bestätigung für die Richtigkeit unseres Verständnisses.

Das Gespräch könnte damit zu Ende sein. Denn wenn die Jünger, was Jesus gesagt hat, sich gesagt sein lassen, dann müssen und werden sie ihm, welcher ihnen Licht und Sonne ist, unbedingt folgen, gleichviel wohin. Wenn gleichwohl Jesus selbst das Gespräch wieder aufnimmt, so hat das seinen Grund nicht

darin, daß seine Antwort auf den Einspruch der Jünger noch irgend eines Zusatzes bedürfte. Das macht auch der Evangelist bemerklich, indem er (11[a]) den bisherigen Dialog mit einem ταῦτα εἶπεν abschließt, und mit μετὰ τοῦτο λέγει αὐτοῖς das Folgende als eine neue Rede Jesu einführt. Die Annahme einer längeren Pause zwischen den letzten und den folgenden Worten des Herrn wird damit nicht gefordert, wohl aber ein Wechsel in dem Ton der Rede. Wir sollen verstehen: Zuerst hat Jesus den vorstehenden Ausspruch getan; und erst nach dieser ernsten, jeden Einspruch abweisenden Vorhaltung ging er dazu über, den Jüngern auch Aufschluß zu geben über den besonderen Zweck seines jetzigen Reisevorhabens, indem er sagte (11[b]): „**Lazarus, unser Freund, ist eingeschlafen** (κεκοίμηται); **aber ich gehe, daß ich ihn aus dem Schlafe wecke** (ἐξυπνίσω)." Hier erst kommt Jesus, nach zweitägigem Schweigen von ihm, wieder auf Lazarus zurück, welchen er in der Weise eines Familienvaters ὁ φίλος ἡμῶν, seine und der Seinen gemeinsamen Freund nennt. Die Jünger mußten nach diesem zweitägigen Schweigen und nach der vorhergegangenen bestimmten Versicherung des Herrn, die Krankheit sei nicht zum Tode, den Kranken inzwischen außer Gefahr glauben. Auch jetzt sagt Jesus ihnen nicht frei heraus (s. V. 14): Lazarus ist gestorben, sondern mit absichtlicher Bildsprache: er ist eingeschlafen. Denn dieser bildliche Ausdruck ist nicht zufällig, sondern mit bedeutsamer Absicht gewählt. Das zeigt sich darin, daß auch in dem zweiten Teil des Spruches nicht das gewöhnliche Wort für Totenerweckung ἐγείρω gebraucht wird, sondern die seltene, das Schlafbild ausdrücklich festhaltende Bezeichnung ἐξυπνίζω (im Neuen Testament ἅπ. λεγ., LXX: 3. Kön. 3, 15; Hiob 14, 12). Blicken wir von dieser jetzigen Erklärung des Herrn κεκοίμηται zurück auf die in V. 4 vorausgegangene οὐ πρὸς θάνατον, so vergleicht sich in jeder Hinsicht das Wort Jesu von der Tochter des Jairus Matth. 9, 24 u. Par.: οὐκ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει. Wie Jesus dort von der Ver-

storbenen gesagt hat, sie sei mit nichten gestorben, so hier (V. 4) von dem am Tode Liegenden, seine Krankheit sei mit nichten zum Tode. Und wie es dort heißt: sondern sie schläft, so hier: er ist eingeschlafen. Hier wie dort will damit angedeutet sein, daß es mit dem eingetretenen Tode des Verstorbenen eine besondere Bewandtnis habe. Obgleich wirklich gestorben, ist er doch auch wieder nicht gestorben wie andere Menschen sterben, sondern nur eingeschlafen wie ein Lebender einschläft, um nach kurzer Unterbrechung seines wachen Lebens es wiederzuerlangen und fortzusetzen. Indem, noch ehe Lazarus starb, seine Wiederbelebung von Gott geordnet und Jesus übertragen war, so war, als er nun starb, sein Sterben nur ein Einschlafen, und ist demgemäß, was Jesus an ihm tun wird, nur das Aufwecken eines dem Erwachen entgegen Schlummernden.

So hätten auch die Jünger jetzt richtig verstehen können, wenn nur der zweite Teil jenes vor zwei Tagen gehörten Ausspruches des Herrn, das Wort von der bevorstehenden Verherrlichung Gottes und seines Sohnes, ihrem Bewußtsein ebenso gegenwärtig gewesen wäre wie der erste von dem nicht tödlichen Ende der Krankheit. In diesem Falle hätte die jetzige Rede Jesu ihnen ein überraschendes Licht geben können über jene in Aussicht gestellte Verherrlichung des Sohnes Gottes und damit auch über die wahre Meinung des Wortes, daß diese Krankheit nicht tödlich sei. Dagegen ist ganz verkehrt die öfter aufgestellte Behauptung, daß die Jünger notwendig hätten richtig verstehen müssen, und daß ihr Mißverständnis, wie es sich in V. 12 kundgibt, ein äußerst unnatürliches und unwahrscheinliches sei. Das ihrer menschlichen Schwachheit Natürliche war vielmehr, daß sie sich nach wie vor an die Versicherung des Herrn klammerten, die ihnen bisher so beruhigend gewesen war, die Krankheit sei nicht zum Tode, und daß sie demgemäß die Mitteilung *κεκοίμηται* von einem Genesungsschlaf zu verstehen suchten. Dunkeln Sinnes blieb dann freilich die zweite Aussage *ἀλλὰ πορεύομαι*

ἵνα ἐξυπν. αὐτ. Aber das Ungereimte dieser zweiten Aussage mit einem buchstäblich verstandenen κεκοίμηται läßt sich gegen die Möglichkeit solchen Mißverstehens darum nicht geltend machen, weil ja die Jünger diese Ungereimtheit selbst auf das lebhafteste empfinden, und deshalb selbst in Frage stellen, ob sie denn richtig verstanden haben. Denn dem Sinne nach ist es eine Frage, wenn sie sagen (12): „Herr, wenn er eingeschlafen ist, so wird er (sicher) gerettet werden," d. h.: Verstehen wir recht, daß er eingeschlafen ist, so wird er sich sicher gesund schlafen und davonkommen, — was soll also die weite Reise, um ihn zu wecken, der alsdann wohl längst aufgewacht und gerettet sein wird?

Johannes freilich, der Berichterstatter, scheint an diesem Mißverständnis keinen Teil gehabt zu haben. Das ist zu schließen aus der Zusatzbemerkung, welche der Evangelist hier einfügt (13): εἰρήκει δὲ ὁ Ἰησοῦς περὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἐκεῖνοι δὲ ἔδοξαν ὅτι περὶ τῆς κοιμήσεως τοῦ ὕπνου λέγει. Diese Anmerkung kann ja unmöglich dem Zwecke dienen sollen, die Leser des Evangeliums über die wirkliche Meinung des Herrn erst noch aufzuklären, welche für die ersten Leser schon ebenso offen am Tage lag wie für die christlichen Leser von heute. Die Einschaltung in dieser Form erklärt sich ausreichend nur von der Annahme aus, daß der aus Erinnerung schreibende Evangelist sein eigenes Verstehen der Worte Jesu wiedergeben will, wie es für ihn schon beim ersten Hören keinem Zweifel unterlag: Jesus hatte vom Tode des Lazarus geredet, während jene noch meinten, er rede vom Einschlummern zum Schlafe.

Infolge dieses Mißverständnisses (τότε οὖν) sagt dann Jesus (14) den Jüngern frei heraus (παρρησίᾳ): „Lazarus ist gestorben." Die bildliche Einkleidung κεκοίμηται, welche das Mißverstehen möglich machte, ist damit gefallen. Jesus fährt jedoch diesmal nicht fort: „und ich gehe, daß ich ihn von den Toten erwecke;" sondern im Gegensatz zu der naheliegenden

6, 66: ἐκ τούτου πολλοὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω καὶ οὐκέτι μετ' αὐτοῦ περιεπάτουν), dann würden sie dem Nachtwanderer gleichen, welcher in der sonnenlosen Nacht sich stoßen muß. Denn so wenig wie ein solcher Nachtwanderer, so wenig haben auch sie das nötige Licht inwendig in sich. Die Zeit — so dürfen wir dann den Gedanken unserer Stelle noch vervollständigen — wird früh genug kommen, in welcher das Sonnenlicht des Lebenstages Jesu vor ihren Augen erlöschen und sie in Finsternis lassen wird. Dann wird für sie gelten, was jetzt noch nicht gilt: Wo ich hingehe, könnt ihr mir jetzt nicht folgen (13, 33. 36). In dieser Stunde der Finsternis (Luk. 22, 35), wenn Jesus ihnen von der Seite gerissen wird, wird ihnen auch ein προςκόπτειν nicht erspart bleiben (Matth. 26, 31 u. Par.; Joh. 16, 32). Aber wenn sie nur das Sonnenlicht des Tages Jesu jetzt in treuer Nachfolge bis zu Ende ausnutzen (vgl. 12, 35: περιπατεῖτε ἕως τὸ φῶς ἔχετε), dann wird nach kurzer Zeit das untergegangene Licht ihnen in neuer, noch viel herrlicherer Weise wieder aufgehen (16, 16), um ihnen dann auch zum inwendigen Licht zu werden (14, 16 f. 23, s. a. zu 8, 12 über τὸ φῶς τῆς ζωῆς als inwendigen Besitz), und fortan ihnen nie mehr zu erlöschen (14, 16; 16, 22). Dieser Ausblick auf die bevorstehende Nacht und auf das baldige Wiedererscheinen eines neuen Tages ist freilich an unserer Stelle nicht direkt ausgesprochen. Aber so harmonisch wie sich der vorliegende wie oben verstandene Bildspruch mit diesem Ausblick in die nächste und fernere Jüngerzukunft zusammenschließt, haben wir an letzterem eine neue Bestätigung für die Richtigkeit unseres Verständnisses.

Das Gespräch könnte damit zu Ende sein. Denn wenn die Jünger, was Jesus gesagt hat, sich gesagt sein lassen, dann müssen und werden sie ihm, welcher ihnen Licht und Sonne ist, unbedingt folgen, gleichviel wohin. Wenn gleichwohl Jesus selbst das Gespräch wieder aufnimmt, so hat das seinen Grund nicht

darin, daß seine Antwort auf den Einspruch der Jünger noch irgend eines Zusatzes bedürfte. Das macht auch der Evangelist bemerklich, indem er (11[a]) den bisherigen Dialog mit einem *ταῦτα εἶπεν* abschließt, und mit *μετὰ τοῦτο λέγει αὐτοῖς* das Folgende als eine neue Rede Jesu einführt. Die Annahme einer längeren Pause zwischen den letzten und den folgenden Worten des Herrn wird damit nicht gefordert, wohl aber ein Wechsel in dem Ton der Rede. Wir sollen verstehen: Zuerst hat Jesus den vorstehenden Ausspruch getan; und erst nach dieser ernsten, jeden Einspruch abweisenden Vorhaltung ging er dazu über, den Jüngern auch Aufschluß zu geben über den besonderen Zweck seines jetzigen Reisevorhabens, indem er sagte (11[b]): „Lazarus, unser Freund, ist eingeschlafen (*κεκοίμηται*); aber ich gehe, daß ich ihn aus dem Schlafe wecke (*ἐξυπνίσω*).“ Hier erst kommt Jesus, nach zweitägigem Schweigen von ihm, wieder auf Lazarus zurück, welchen er in der Weise eines Familienvaters *ὁ φίλος ἡμῶν*, seine und der Seinen gemeinsamen Freund nennt. Die Jünger mußten nach diesem zweitägigen Schweigen und nach der vorhergegangenen bestimmten Versicherung des Herrn, die Krankheit sei nicht zum Tode, den Kranken inzwischen außer Gefahr glauben. Auch jetzt sagt Jesus ihnen nicht frei heraus (s. V. 14): Lazarus ist gestorben, sondern mit absichtlicher Bildsprache: er ist eingeschlafen. Denn dieser bildliche Ausdruck ist nicht zufällig, sondern mit bedeutsamer Absicht gewählt. Das zeigt sich darin, daß auch in dem zweiten Teil des Spruches nicht das gewöhnliche Wort für Totenerweckung *ἐγείρω* gebraucht wird, sondern die seltene, das Schlafbild ausdrücklich festhaltende Bezeichnung *ἐξυπνίζω* (im Neuen Testament *ἅπ. λεγ.*, LXX: 3. Kön. 3, 15; Hiob 14, 12). Blicken wir von dieser jetzigen Erklärung des Herrn *κεκοίμηται* zurück auf die in V. 4 vorausgegangene *οὐ πρὸς θάνατον*, so vergleicht sich in jeder Hinsicht das Wort Jesu von der Tochter des Jairus Matth. 9, 24 u. Par.: *οὐκ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει.* Wie Jesus dort von der Ver=

storbenen gesagt hat, sie sei mit nichten gestorben, so hier (V. 4) von dem am Tode Liegenden, seine Krankheit sei mit nichten zum Tode. Und wie es dort heißt: sondern sie schläft, so hier: er ist eingeschlafen. Hier wie dort will damit angedeutet sein, daß es mit dem eingetretenen Tode des Verstorbenen eine besondere Bewandtnis habe. Obgleich wirklich gestorben, ist er doch auch wieder nicht gestorben wie andere Menschen sterben, sondern nur eingeschlafen wie ein Lebender einschläft, um nach kurzer Unterbrechung seines wachen Lebens es wiederzuerlangen und fortzusetzen. Indem, noch ehe Lazarus starb, seine Wiederbelebung von Gott geordnet und Jesus übertragen war, so war, als er nun starb, sein Sterben nur ein Einschlafen, und ist demgemäß, was Jesus an ihm tun wird, nur das Aufwecken eines dem Erwachen entgegen Schlummernden.

So hätten auch die Jünger jetzt richtig verstehen können, wenn nur der zweite Teil jenes vor zwei Tagen gehörten Ausspruches des Herrn, das Wort von der bevorstehenden Verherrlichung Gottes und seines Sohnes, ihrem Bewußtsein ebenso gegenwärtig gewesen wäre wie der erste von dem nicht tödlichen Ende der Krankheit. In diesem Falle hätte die jetzige Rede Jesu ihnen ein überraschendes Licht geben können über jene in Aussicht gestellte Verherrlichung des Sohnes Gottes und damit auch über die wahre Meinung des Wortes, daß diese Krankheit nicht tödlich sei. Dagegen ist ganz verkehrt die öfter aufgestellte Behauptung, daß die Jünger notwendig hätten richtig verstehen müssen, und daß ihr Mißverständnis, wie es sich in V. 12 kundgibt, ein äußerst unnatürliches und unwahrscheinliches sei. Das ihrer menschlichen Schwachheit Natürliche war vielmehr, daß sie sich nach wie vor an die Versicherung des Herrn klammerten, die ihnen bisher so beruhigend gewesen war, die Krankheit sei nicht zum Tode, und daß sie demgemäß die Mitteilung *κεκοίμηται* von einem Genesungsschlaf zu verstehen suchten. Dunkeln Sinnes blieb dann freilich die zweite Aussage *ἀλλὰ πορεύομαι*

ἵνα ἐξυπν. αὐτ. Aber das Ungereimte dieser zweiten Aussage mit einem buchstäblich verstandenen κεκοίμηται läßt sich gegen die Möglichkeit solchen Mißverstehens darum nicht geltend machen, weil ja die Jünger diese Ungereimtheit selbst auf das lebhafteste empfinden, und deshalb selbst in Frage stellen, ob sie denn richtig verstanden haben. Denn dem Sinne nach ist es eine Frage, wenn sie sagen (12): „Herr, wenn er eingeschlafen ist, so wird er (sicher) gerettet werden," d. h.: Verstehen wir recht, daß er eingeschlafen ist, so wird er sich sicher gesund schlafen und davonkommen, — was soll also die weite Reise, um ihn zu wecken, der alsdann wohl längst aufgewacht und gerettet sein wird?

Johannes freilich, der Berichterstatter, scheint an diesem Mißverständnis keinen Teil gehabt zu haben. Das ist zu schließen aus der Zusatzbemerkung, welche der Evangelist hier einfügt (13): εἰρήκει δὲ ὁ Ἰησοῦς περὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἐκεῖνοι δὲ ἔδοξαν ὅτι περὶ τῆς κοιμήσεως τοῦ ὕπνου λέγει. Diese Anmerkung kann ja unmöglich dem Zwecke dienen sollen, die Leser des Evangeliums über die wirkliche Meinung des Herrn erst noch aufzuklären, welche für die ersten Leser schon ebenso offen am Tage lag wie für die christlichen Leser von heute. Die Einschaltung in dieser Form erklärt sich ausreichend nur von der Annahme aus, daß der aus Erinnerung schreibende Evangelist sein eigenes Verstehen der Worte Jesu wiedergeben will, wie es für ihn schon beim ersten Hören keinem Zweifel unterlag: Jesus hatte vom Tode des Lazarus geredet, während jene noch meinten, er rede vom Einschlummern zum Schlafe.

Infolge dieses Mißverständnisses (τότε οὖν) sagt dann Jesus (14) den Jüngern frei heraus (παῤῥησίᾳ): „Lazarus ist gestorben." Die bildliche Einkleidung κεκοίμηται, welche das Mißverstehen möglich machte, ist damit gefallen. Jesus fährt jedoch diesmal nicht fort: „und ich gehe, daß ich ihn von den Toten erwecke;" sondern im Gegensatz zu der naheliegenden

Erwartung, Jesus werde sich sonderlich betrüben über sein Ferngewesensein von dem Krankenlager des Freundes, fügt er diesmal hinzu (15): *„und ich freue mich euertwegen,* (nämlich) *damit ihr glaubet, — daß ich nicht dort war,“* scil. bei Lazarus, als er auf den Tod erkrankte. Gewiß: Wäre Jesus zugegen gewesen, so hätte er den Kranken geheilt und es wäre nicht zum Sterben mit ihm gekommen. Das ist an sich ein betrübender Gedanke. Aber die Jünger sollen wissen, daß ihretwegen, damit sie glauben, dieses Betrübende dem Herrn sich in Freude verwandelt. Denn nicht nur auf δι' ὑμᾶς, sondern auch auf ἵνα πιστεύσητε liegt starker Ton, wie die Voranstellung dieses Absichtssatzes noch vor ὅτι οὐκ ἤμην ἐκεῖ beweist. Jesus freut sich der Jünger wegen, nämlich im Blick auf das Ziel einer sonderlichen Stärkung ihres Glaubens, welchem die Fügung seines Ferngewesenseins nach Gottes Willen dienen wird. Schon bei der ersten Wundertat des Herrn auf der Hochzeit zu Kana war der beabsichtigte und erreichte Erfolg gewesen, daß die Jünger an ihn glaubten, vgl. 2, 11: ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων . . . καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. Ebenso heißt es auch hier mit Hinsicht auf die letzte und größte Wundertat des Herrn, von welcher unser Evangelium erzählt, noch immer: ἵνα πιστεύσητε. Aber auch schon bei jener ersten Wundertat ging es nicht mehr um das Gläubigwerden der noch ungläubigen, sondern um die Glaubensbefestigung der im Anfangsglauben bereits stehenden Jünger (1, 41. 45. 49). Inzwischen ist zwar ihr Glaube noch immer mehr gewachsen und gereift (6, 68), aber über ein neues πιστεύειν, zu welchem die bevorstehende neue Wundertat des Herrn ihnen neuen Anlaß geben soll, sind sie darum noch lange nicht hinaus. Gläubig ist nur, wer immer aufs neue glaubt, und die Gotteshilfen, welche der gnädige Gott dem Glauben je und je sendet und spendet, mit immer neuem Glauben ergreift und festhält.

Als eine Gottesfügung also sieht Jesus sein Ferngewesensein von dem Sterbelager des Lazarus an, über welche, obgleich menschlich betrüblich, er dennoch sich freuen darf. War es aber für ihn eine Gottesfügung, dann war es nicht seine eigene Veranstaltung. Nicht entfernt kann davon die Rede sein, daß Jesus die Reise nach Bethanien in der Absicht noch zwei Tage hinausgezögert hätte, damit er den Kranken nicht etwa noch am Leben finde, und daß er jetzt seine Freude hätte an dem traurigen Erfolg dieser seiner eigenen Veranstaltung. Es verhält sich auch gar nicht so, daß Jesus die Gewißheit über den eingetretenen Tod des Lazarus, nachdem er zwei Tage darauf gewartet, eben jetzt erst von oben empfangen hätte, geschweige denn, daß Lazarus erst eben jetzt gestorben wäre. Schon seit dem Empfang der Krankheitsbotschaft hat Jesus (s. oben) mit aller Bestimmtheit davon gewußt: Lazarus stirbt, und demnächst, als der Kranke (noch an demselben Tage, s. oben) wirklich starb: Lazarus ist gestorben. In Sachen seines Berufes hat es dem Herrn niemals an irgend einer inneren Erleuchtung gefehlt, die er begehrte und bedurfte. Wie hätte da ihm, der seit der Krankheitsbotschaft im Geiste bei dem Sterbenden weilte und mit dem Vater über ihn redete, die Tatsache seines Todes noch tagelang verborgen bleiben können? Sein jetziges Mitteilen dieser Tatsache an die Jünger geschah ja auch keineswegs aus dem Bedürfnis der Mitteilung einer neuesten Nachricht oder eines neuesten Vorkommnisses, sondern wie der Kontext gezeigt hat, lediglich deshalb, weil Jesus nach seiner Aufforderung an die Jünger ἄγωμεν εἰς τὴν Ἰουδ. πάλιν und nach der ernsten Zurückweisung ihrer Einrede ihnen nun auch Aufschluß geben wollte über den besonderen Zweck jener Aufforderung. Daher wiederholt sich nunmehr, nachdem Jesus diesen Aufschluß gegeben hat, jene Aufforderung, nur jetzt statt ἄγ. εἰς τὴν Ἰουδ. in der bestimmteren Gestalt: ἀλλὰ ἄγωμεν πρὸς αὐτόν. Dabei weist ἀλλά zurück auf οὐκ ἤμην ἐκεῖ. Seiner Nichtanwesenheit

bei dem Erkrankten, wie sie der Jünger wegen von Gott gefügt war, stellt Jesus die Aufforderung gegenüber, daß die Jünger nunmehr mit ihm hingehen sollen zu dem Gestorbenen, um dort die ihnen zugedachte Glaubensstärkung zu empfangen. Für die Wahl aber des Zeitpunktes der Reise war allein maßgebend die aus dem inneren Erkennen des göttlichen Willens stammende Absicht des Herrn, daß seine Reise nicht erscheine als das, was sie nicht war, eine hastige und doch verspätete Reise zu einem Kranken, sondern daß sie sich darstelle als das, was sie wirklich war, die in ruhiger Beherrschung der Lage unternommene Reise zu dem Grabe des Gestorbenen, wo Gott sich verherrlichen wollte in seinem Sohne.

In dem Rufe, welcher hierauf aus dem Jüngerkreise laut wird, tritt aufs neue zu Tage, wie sehr den Jüngern mit der Besorgnis um die Gefahr des Herrn sich die Besorgnis um die eigene Gefahr verknüpft hat, so sehr, daß sogar die Möglichkeit in ihre Vorstellung eingetreten war, Jesus allein ziehen zu lassen (s. oben zu V. 8—10). Diese Beschaffenheit ihrer inneren Stimmung findet jetzt (16) ganz unzweideutigen Ausdruck darin, daß einer von ihnen, der mit Namen genannt wird, Thomas oder (griechisch) Didymos, sich an die andern wendet (*εἶπεν τοῖς συνμαθηταῖς*) mit dem Aufruf: *ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς, ἵνα ἀποθάνωμεν μετ' αὐτοῦ.* Mittelbar bedeutet zwar dieser Aufruf an die Mitjünger auch eine Antwort an den Herrn selbst, insofern er ein „Ja Herr, wir wollen dir folgen" sachlich einschließt. Dennoch ist das *ἄγωμεν* des Thomas keineswegs nur eine zustimmende Wiederholung des *ἄγωμεν* im Munde des Herrn, sondern ein davon unabhängiger selbständiger Aufruf. Denn bei Thomas fällt nun der Ton ganz auf die Worte *καὶ ἡμεῖς*: „Gehen wollen (weil er geht) auch wir!" Aus dem *ἄγωμεν* des Herrn entnimmt sich also Thomas zunächst nur, daß Jesus seinesteils entschlossen ist zu gehen (vgl. in V. 11 den Singular *πορεύομαι*), und setzt voraus, daß trotz der wieder=

holten Aufforderung des Herrn und bei allem, was Jesus bisher gesagt hat, seinen Mitjüngern wie ihm selbst die Möglichkeit noch immer vorschwebte, Jesus allein ziehen zu lassen. Jetzt aber will er den Gedanken an diese Möglichkeit endgültig verbannen und bei den Mitjüngern verbannt wissen. Obgleich er, was auch wirklich zutraf und Jesus gar nicht in Abrede gestellt hat, nach wie vor am Ende dieser Reise den Tod sieht, so will er doch, und ruft die Mitjünger zu dem gleichen Entschluß auf, lieber mit Jesus sterben als ohne Jesus leben: „Gehen wollen auch wir, damit (wenn er doch einmal sterben will) wir sterben mit ihm." Man sieht: Thomas hat den Sinn des Ausspruches Jesu in V. 9 f. wenigstens zu einem Teile gut verstanden, daß nämlich ein Wandeln ohne Jesus ein Wandeln in Finsternis bedeutet, finsterer noch als die Finsternis des Todes. Hätte er freilich die Meinung des Herrn ganz verstanden und zu Herzen genommen, dann würde er nicht schwermütig gesagt haben: damit wir sterben mit ihm, sondern in entschlossener Freudigkeit: Gehen wollen auch wir, damit wir, solange er bei uns ist, in seinem Lichte uns freuen und seine Herrlichkeit sehen.

Vor der Auferweckung des Lazarus, Gespräch mit Martha.

(Joh. 11, 21—27.)

In einem neuen Berichtsabschnitt wird nun zunächst die Sachlage gekennzeichnet, welche Jesus bei seiner Ankunft in Bethanien vorfand, sowohl in Hinsicht auf den verstorbenen Lazarus (17), als auch auf die trauernden Schwestern (18 f.). Was den ersten angeht, so befand sich, daß er schon vier Tage im Grabe lag. Bei der Zahl vier sind nach öfter vorkommendem Gebrauch (s. zu 2, 19) sowohl der Tag des Begräbnisses als auch der Tag der Ankunft Jesu mitgezählt, so daß nur zwei volle Tage oder drei Nächte in der Mitte liegen. Immerhin setzt, wie wir schon bei V. 3 feststellen mußten, diese Zeitangabe voraus, daß Lazarus an dem Tage, an welchem Jesus die Botschaft von seiner Krankheit empfing, auch schon gestorben war und (nach jüdischer Sitte sofort) begraben wurde. Zwei Tage darauf (s. V. 6 f.) oder nach Verlauf von zwei Nächten war dann Jesus zur Reise aufgebrochen, und traf, nachdem er eine Nacht noch auf der Reise zugebracht hatte, am vierten Tage bei guter Tageszeit in Bethanien ein. Daß es noch nicht spät abends war, geht aus dem hervor, was in V. 18 f. hinsichtlich der Schwestern noch angemerkt wird. Die Nähe Bethaniens bei Jerusalem brachte es mit sich, daß das Haus der Schwestern voll von Besuchern war. Viele den Bethanischen Geschwistern befreundete und bekannte Juden waren von Jerusalem zu den

Schwestern herausgekommen, „um ihnen Trost zuzusprechen wegen des Bruders", ein Umstand, welcher im weiteren Verlauf der Geschichte sehr bedeutsam wurde (s. V. 31. 33. 35—37. 45 f.; 12, 9. 17). Ἰουδαῖοι sind hier überall nicht speziell Hierarchen, sondern allgemeiner: Angehörige der jerusalemischen Judenschaft. Vgl. über die kontextmäßig sich verschieden modifizierende Bedeutung von Ἰουδαῖοι das zu 8, 31 Gesagte.

Näher verhielt es sich mit der Ankunft Jesu in Bethanien folgendermaßen. Die Kunde von seinem Herannahen war ihm schon vorausgeeilt. Die außerhalb des Hauses beschäftigte Martha (20[a]) hörte davon und ging Jesus entgegen, während Maria (20[b]), die im Innern des Hauses bei den Besuchern war, noch nichts davon wußte. Draußen vor dem Dorfe (s. V. 30) begegnete Martha dem Herrn und sprach zu ihm (21): „Herr, wärest du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben." Das ist aber in keiner Weise etwa als leiser Vorwurf gesagt, daß Jesus nicht schnell genug gekommen sei (s. dagegen schon z. V. 3). Sie sagt ja nicht: Wärest du rechtzeitig gekommen, sondern: Wärest du hier gewesen. Vorausgesetzt ist dabei nur, wie auch schon in dem Worte Jesu V. 15 (χαίρω . . . ὅτι οὐκ ἤμην ἐκεῖ) und in der ganzen Erzählung, daß Jesus während seiner jerusalemischen Festbesuche schon öfter und länger bei den befreundeten Geschwistern in Bethanien geweilt hat, so daß bei gegebenem Anlaß der Wunsch „wäre Jesus hier" den Geschwistern immer nahe lag. Von dieser Voraussetzung aus sind die Worte der Martha nur die naturgemäße Aussprache des Gedankens, welcher von Anfang an, schon seit der Erkrankung des Lazarus, die Seele der Schwestern bewegt hat. Sicher haben sie schon am Krankenbette des Lazarus zueinander gesprochen: Wäre Jesus hier, unser Bruder würde nicht sterben. Und: Wäre Jesus hier gewesen, so wäre der Bruder nicht gestorben, dieser Glaubensgedanke — denn ein Glaubensgedanke ist es — hat nach dem

Tode des Lazarus erst recht ihre Gemüter bewegt, und war in den folgenden Trauertagen zur stehenden Rede unter ihnen geworden. Daher in V. 32 genau dieselbe Rede auch im Munde der Maria als erstes bei der Begegnung mit dem Herrn. Wie sehr aber diese Worte weder einen Vorwurf, noch auch nur eine kleinmütige Verzichtleistung bedeuten, sondern in allem Schmerz doch ein schlichtes Bekenntnis des Glaubens, das zeigt sich, wenn Martha (nach richtiger Lesart ohne ἀλλά) fortfährt (22): „Auch jetzt (nachdem mein Bruder gestorben ist) weiß ich (ebenso gewiß wie vorher), daß, wie große Dinge (ὅσα) du irgend von Gott erbitten magst, dir Gott geben wird." Sie bekennt ausdrücklich, daß ihr Glaube an die unbegrenzte Macht des Gebetes Jesu durch den Tod des Bruders nicht erschüttert ist, sondern ebenso feststeht wie zuvor. Zu Hilfe ist ihr dabei gekommen die bestimmte Erklärung des Herrn (V. 4), welche der zu Jesus gesandte Bote den Schwestern hinterbracht hat, nach welcher trotz alledem das Ende dieser Krankheit nicht der Tod, sondern Offenbarung der Herrlichkeit Gottes sein sollte. Eben deshalb ist es unrichtig zu sagen, Martha habe bei den Worten ὅσα ἂν αἰτήσῃ κτλ. an die Möglichkeit eines Wiederbelebungswunders noch gar nicht gedacht. Da doch ihre Gedanken ganz von dem Tod des Bruders erfüllt sind, und sie mit καὶ νῦν οἶδα ausdrücklich auf die durch seinen Tod geschaffene Sachlage sich bezieht, — an welche andere große Bitte Jesu an den Vater hätte sie denn denken können als an die eine um Wiederbelebung des Toten? Nur freilich lag es über ihr Vorstellungsvermögen weit hinaus, wie dergleichen an dem vier Tage Begrabenen geschehen solle. Darum war es ihre Sache nicht, dem für sie unfaßbar großen Gedanken an eine Wiederbelebung des Toten bestimmte Worte zu geben. Das konnte nur der Herr selbst tun. Sie ihrerseits konnte nur das Bekenntnis ihres unerschütterten Glaubens fassen in das allgemeine Wort: Was du auch bittest, wird Gott dir geben.

Auf dieses tapfere Glaubensbekenntnis mit seiner hochgespannten, auf ein unfaßbar Großes und Außerordentliches gerichteten Glaubenserwartung antwortet nun Jesus nur in vier Worten mit der Versicherung (23): ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου. Das Auffällige an diesem Ausspruch des Herrn in diesem Zusammenhang ist die denkbar große Kürze und Schlichtheit. Wie groß er auch inhaltlich ist, in der Form tritt er, ohne jeden Zusatz der Beteuerung (vgl. z. B. 4, 21: πίστευέ μοι γύναι oder das sonst gebräuchliche ἀμ. ἀμ. λ. σοι), so schlicht und nüchtern auf, als handele es sich gar nicht um ein außerordentliches, sondern nur um ein erfreuliches, aber in der Natur der Dinge wohl begründetes Geschehnis. Freilich würde diese Eigentümlichkeit des Wortes Jesu keiner weiteren Aufklärung bedürfen, wenn die Auffassung im Recht wäre, nach welcher Jesus hier die Martha nur auf die ihr bekannte Auferstehungshoffnung des jüngsten Tages habe hinweisen wollen. Richtig ist ja, daß ἀναστῆναι und ἀνάστασις im Neuen Testament ein feststehender solenner Ausdruck ist für die zukünftige Auferstehung εἰς ζωὴν αἰώνιον. Aber die Behauptung (z. B. Steinmeyer), daß ἀναστῆναι und ἀνάστασις niemals und nirgends bloß irdische Totenauferstehung bedeute, ist wie Hebr. 11, 35 beweist, unrichtig. Und die aus dem solennen Gebrauch von ἀναστῆναι gezogene Folgerung, daß Jesus hier mit gänzlichem Absehen von der schon jetzt bevorstehenden Wiederbelebung des Lazarus nur von seinem Auferstehen am jüngsten Tage rede, ist unannehmbar. Einmal, weil für ein solches Ab- und Ausweichen des Herrn von dem Punkte, um welchen sich sonst die ganze Erzählung dreht, kein irgend ausreichender Beweggrund zu finden wäre. Und sodann, weil dann Martha, welche in ihrer Antwort (V. 24) sich auf die Auferstehung am jüngsten Tage bezieht, den Sinn des Jesuswortes ganz richtig aufgefaßt hätte, und damit jeder Anlaß wegfiele zu der großen Korrektur, welche der Herr in V. 25 f. ihr angedeihen läßt. — Die schlichte nüchterne Form

der Versicherung ἀναστ. ὁ ἀδ. σ. klärt sich nur dann auf, und klärt sich sofort ganz auf, wenn beachtet wird, daß der Herr auch hier zu Martha, wie schon in V. 11 zu den Jüngern, absichtlich von dem Verstorbenen redet wie von einem, der nicht tot ist, sondern sich nur zum Schlafen niedergelegt hat. Das Wort ἀναστήσεται steht also hier gar nicht unmittelbar in der Bedeutung von Totenauferstehung, weder von einer jetzigen zur Fortsetzung des irdischen Lebens, noch von der zukünftigen zum ewigen Leben, sondern es ist hier nur gebraucht im Sinne des Sichaufrichtens und Aufstehens eines Liegenden. So wird es gebraucht nicht nur von Schläfern, welche vom nächtlichen Lager (Mark. 1, 35; Luk. 11, 7), oder von Kranken, welche vom Krankenbette aufstehen (z. B. Apg. 9, 34), sondern ebenso auch von Totgewesenen, welche, als hätten sie nur geschlafen, sich von ihrem Sterbelager aufrichten. In diesem Sinn heißt es εὐθὺς ἀνέστη (Mark. 5, 42; Luk. 8, 55) auch bei der Tochter des Jairus, von welcher Jesus gesagt hatte: οὐκ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει. Ebenso (Apg. 9, 40 f.) von der totgewesenen Tabea, diesmal noch mit näherer Beschreibung der Bewegung zuerst ἀνεκάθισεν und sodann: δοὺς δὲ (Πέτρος) αὐτῇ χεῖρα ἀνέστησεν αὐτήν. Demgemäß ist auch hier zu übersetzen, nicht: Dein Bruder wird (von den Toten) auferstehen, — sondern: „Aufstehen wird dein Bruder.“ Wie Jesus schon von dem Sterbenden gesprochen hat als von einem, welcher nicht sterben wird (V. 4), und demnächst von dem Gestorbenen als von einem, welcher nur eingeschlummert ist, um wieder aufzuwachen (V. 11), so spricht er jetzt auch von dem Begrabenen als von einem, welcher sich nur niedergelegt hat, um in Kürze wieder aufzustehen. Und er mutet auch der Martha zu, daß sie, nicht nur auf Grund seines Ausspruches in V. 4, sondern auf Grund ihrer Kenntnis von dem persönlichen Glaubensverhältnis ihres Bruders zu dem Herrn das ἀναστ. ὁ ἀδ. σ. ebenso schlicht verstehe, wie es gemeint war. So gewiß sie ihren Bruder dem Herrn angehörig

weiß, so gewiß darf sie erwarten, daß er auf dessen Ruf auch jetzt noch ebenso aufstehen wird, wie wenn Jesus von Anfang an zugegen gewesen wäre und ihn von seinem Krankenlager hätte aufstehen heißen.

Aber sich sofort mit Sicherheit zu diesem Verständnis aufzuschwingen, dazu reicht der Glaubensstand und Glaubensmut der Martha noch nicht aus. Nicht als hätte sie den Herrn gänzlich mißverstanden. Wenn sie sagt (24): οἶδα ὅτι ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, so unterscheidet sie ausdrücklich das Auferstehen bei der Auferstehung am jüngsten Tage von einem andern schon jetzigen Auferstehen, von welchem sie wünscht, aber nicht sofort anzunehmen wagt, daß Jesus es gemeint hätte. Ihre Worte sind also nicht als bittere Klage zu fassen: Warum tröstest du mich mit einem Troste, den ich schon vordem und ohne dich wußte? — sondern als ein zögerndes und zagendes Fragen nach dem wahren Sinn des Zuspruches Jesu: Solltest du damit nur meinen, was ich ohnedem weiß, daß mein Bruder mit allen Toten auferstehen wird in der zukünftigen Auferstehung der Toten? So gefaßt steht die Antwort der Martha auch nicht in Widerspruch mit ihrem eben noch ausgesprochenen tapferen Bekenntnis καὶ νῦν οἶδα ὅτι ὅσα κτλ. Gewiß, auf eine feierliche Erklärung des Herrn, daß er allerdings gekommen sei, die große Wundertat der Wiederbelebung des Toten zu vollbringen, war sie klopfenden Herzens innerlich gespannt und im Glauben gerüstet. Nicht aber auf die schlichte Zusicherung ἀναστ. ὁ ἀδ. σ. und auf die darin liegende Glaubenszumutung, das große Geschehnis zu erwarten als einen wohl wunderbaren, aber bei ihrem Bruder nicht verwunderlichen Vorgang: das Aufstehen eines schlafenden Jüngers, wenn sein Herr ihn ruft.

Jesus verzichtet jedoch nicht darauf, die Martha dennoch zu dieser höheren Glaubensanschauung zu erheben. Er will, daß sie sowohl wie auch die ihn begleitenden Jünger von dieser Höhe

des Glaubens aus dem kommenden Erlebnis entgegengehen, damit sie in dem, was ihre Augen schauen werden, nicht nur einen neuen Beweis seiner allgemeinen Wunderkraft finden, sondern eine neue große Bestätigung der Glaubenswahrheit, daß in Jesus die an ihn Glaubenden das Leben haben werden, welches kein Tod zerstören kann. Deshalb bezeugt er, was er in anderer Form schon 5, 24; 6, 50 f. 57 f.; 8, 51 bezeugt hat, jetzt der Martha in neuer, durch die hier gegebene Sachlage bedingter Form.

Voran tritt zunächst das Selbstzeugnis (25[a]): *ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή.* Mit der ersten Aussage: „Ich bin die Auferstehung" nimmt Jesus der Martha den Begriff der Auferstehung am jüngsten Tage vom Munde. *ἡ ἀνάστασις* bedeutet also im Munde des Herrn ebenso wie im Munde der Martha die leibhaftige zukünftige Totenauferstehung. Nicht entfernt denkt Jesus daran, die Totenauferstehung, wie sie vom jüngsten Tage erwartet wurde, etwa in ähnlichem Sinn wie die 2. Tim. 2, 18 erwähnten Irrlehrer umdeuten zu wollen in eine geistige Auferstehung, welche sich durch ihn schon in der Gegenwart vollziehe. Das widerlegt sich schon aus 5, 28 f. Sondern weil Martha von der Totenauferstehung nur gesprochen hat wie von einer fernen Zukunftserwartung, welche keinen Zusammenhang hätte mit dem, was sie jetzt von Jesus erwartet, darum bezeugt ihr Jesus, diese Denk- und Sprechweise korrigierend: „Ich bin die Totenauferstehung (von der du redest)." In dem betonten *ἐγώ* zusammen mit dem präsentischen *εἰμι ἡ ἀνάστ.* liegt ein Doppeltes: Einmal, daß es mit der erwarteten Totenauferstehung nichts wäre ohne ihn, indem er selbst und nur er der Auferwecker der Toten ist; sodann aber auch, daß, nachdem er in die Welt gekommen, die Totenauferstehung nicht mehr eine bloße Zukunftserwartung, sondern potentiell schon vorhanden und gegenwärtig ist, indem der Totenauferwecker schon da und zur Stelle ist. Mit diesem ersten, der Rede der

Martha entnommenen Begriff ἡ ἀνάστασις verbindet sich aber, ihn zugleich begründend und bereichernd, sofort der zweite: καὶ ἡ ζωή. Beides ist innerlich verbunden, indem die erste Wahrheit, welche in der Zukunft des jüngsten Tages sich wirksam erweisen wird, beruht auf der zweiten, welche schon jetzt und in der jetzt anhebenden nächsten Heilszukunft (ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν, 5, 25; 4, 23) ihre Wirksamkeit entfaltet. Was das heißt ἐγώ εἰμι ἡ ζωή, wissen wir aus früheren, nicht gleich, aber ähnlich lautenden Aussprüchen des Herrn (s. zu 5, 26; 6, 35. 48—51[a]), nämlich nicht nur, daß er als der Messias der Vermittler und Spender des göttlichen Lebens ist für die Menschen, sondern daß in ihm als dem Mensch gewordenen Sohne Gottes das allein wahre ewige Leben, welches nur Gott selbst hat und ist, in menschlicher Verkörperung den Menschen erschienen ist (s. 1. Joh. 1, 1 f.), um sich von Mensch zu Mensch mitzuteilen allen, welche an ihn glauben (vgl. schon 4, 10. 14; 7, 37 f.; 3, 16).

Auf die Bezeugung des letzten Momentes kommt es hier an. Das Selbstzeugnis ἐγώ εἰμι ἡ ζωή zielt nur wieder darauf ab, der Martha vor Augen zu stellen, was es bezüglich des Gegensatzes von Leben und Tod für eine Bewandtnis hat mit denen, welche an ihn, der das Leben ist, glauben. Die betreffende Aussage tritt aber nicht nur in einfacher Form auf etwa dahin lautend: ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ζήσεται καὶ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα (vgl. 6, 50 u. 51[a]), sondern in eigentümlicher Doppelform. Voran tritt als erster Satz (25[b]): ὁ π ι σ τ ε ύ ω ν ε ἰ ς ἐ μ ὲ κ ἂ ν ἀ π ο θ ά ν ῃ ζ ή σ ε τ α ι, und dann folgt als zweiter, selbständiger Satz mit einem ähnlich, aber anders bestimmten Subjekt (26): κ α ὶ π ᾶ ς ὁ ζ ῶ ν κ α ὶ π ι σ τ ε ύ ω ν ε ἰ ς ἐ μ ὲ ο ὐ μ ὴ ἀ π ο θ ά ν ῃ ε ἰ ς τ ὸ ν α ἰ ῶ ν α. Die futurischen Verheißungsprädikate in beiden Sätzen, zuerst ζήσεται, und dann οὐ μὴ ἀποθάνῃ scheinen gleichen Sinnes zu sein. Wenn sie demselben Subjekte zugehörten, so würde

zwischen beiden Aussagen ein sachlicher Unterschied nicht bestehen. Auf die verschiedene Bestimmung des Subjektes in beiden Sätzen kommt somit alles an. Nur sie kann für jeden von beiden Sätzen einen verschieden modifizierten Sinn ergeben. Nun lautet im ersten Satze das Subjekt zwar zuerst ganz allgemein „der an mich Glaubende", wird aber sofort durch den Zusatz näher bestimmt und beschränkt „auch wenn er gestorben sein wird." Subjekt der Aussage sind also zwar nicht die jetzt schon gestorbenen — denn κἂν ἀποθάνῃ vor ζήσεται hat die Bedeutung des Futurum exactum —, wohl aber die künftig sterbenden und dann gestorbenen Gläubigen. Auch nach seinem Erleiden des Todes wird von dem Glaubenden, also von dem künftig sterbenden und gestorbenen Gläubigen gelten: er „wird leben", oder, wie sich nun durch das so bestimmte Subjekt auch der Sinn des Prädikates näher bestimmt: er wird, obgleich gestorben, doch nicht tot sein, sondern fortfahren zu leben. Denn da es nicht nur heißt ἐάν, sondern κἂν ἀποθάνῃ: auch wenn er gestorben sein wird, so handelt es sich nicht um ein Leben, welches erst der Gestorbene empfangen wird, sondern um das Leben, welches der Glaubende schon vor seinem Sterben hatte, und auch nach seinem Sterben behalten wird. Hiernach ist erstens klar, daß ζήσεται nicht auf eine Wiederbelebung des Toten geht, weder auf eine jetzige irdische, noch auf die zukünftige am jüngsten Tage, sondern auf die Fortdauer des unsterblichen Innenlebens, welches der Gläubige durch seinen Glauben an Jesus schon vor dem Sterben besitzt. Und zweitens erhellt, daß sich diese Aussage keineswegs nur auf den verstorbenen Lazarus bezieht. Gewiß ist der Gedanke an Lazarus der Anlaß, weshalb hier in erster Linie von der Aussicht der Gläubigen nach dem Tode die Rede ist. Aber ebenso gewiß ist die Aussage selbst allgemeiner Natur, eine allen künftig sterbenden Gläubigen geltende Zukunftsverheißung. Und insofern bei den Gläubigen hier schon ein selbständiger Besitz ewigen Lebens im Diesseits

vorausgesetzt ist, welchen erst der Geist des erhöhten Menschensohnes ihnen verleihen wird (s. zu 7, 38. 39; 4, 14), leidet sie auf Lazarus nicht einmal unmittelbare, sondern nur mittelbare Anwendung. Letzteres darum, weil dieses vereinzelte und einzige Hinwegsterben eines gläubigen Jüngers Jesu noch vor dem Hingang des Herrn zum Vater unmöglich diesen einen und einzigen kann ausschließen sollen von der jedem Glaubenden offenen Aussicht κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται. So gewiß auch er an Jesus geglaubt und im Glauben an den Herrn die Lebenskraft seines Wortes schon geschmeckt und erfahren hat, so gewiß kann sein vorzeitiges Sterben nicht ein Gestorben- und Verdorbensein bedeuten, sondern es muß irgendwie auch von ihm in diesem seinem jetzigen Tode schon gelten: Er lebt, auch nachdem er gestorben ist. Aber diese Folgerung für Lazarus zu ziehen, bleibt der Martha überlassen. Jesus selbst redet allgemein und will allgemein reden, nur die allgemeine Wahrheit bezeugend, daß für den an ihn Glaubenden der Tod keine Todesbedeutung mehr haben wird. Eben deshalb läßt er es auch bei der ersten, in ihrer besonderen Form durch den Gedanken an Lazarus veranlaßten Verheißung nicht bewenden, sondern stellt ihr noch eine zweite an die Seite, welche eigens dazu dient, die Allgemeingültigkeit der in Rede stehenden Wahrheit für alle Gläubigen ohne Unterschied noch ausdrücklich festzustellen. Demgemäß lautet die Subjektbestimmung diesmal unter Vorantritt eines betonten πᾶς in unbegrenzter Allgemeinheit (26): καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμέ. Da es nicht heißt πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ καὶ ζῶν, sondern ὁ ζῶν dem πιστεύων voransteht, so kann mit ζῶν hier nicht der Lebensbesitz gemeint sein, welcher erst Folge des Glaubens an Jesus ist. Andererseits ist auch nicht zutreffend, daß ὁ ζῶν hier nur das leibliche, dem natürlichen Tode unterliegende Leben bedeute, wozu das Prädikat οὐ μὴ ἀποθάνῃ nicht paßt; sondern es bedeutet allgemein den Lebensbesitz, welchen ein Mensch hat, bevor der natürliche Tod, oder

für die, welche ihn erleben werden, der letzte Welttag (ἡ ἐσχάτη ἡμ.) dem Diesseitsleben ein Ende macht. In diesem Sinne tritt ὁ ζῶν als die allgemeinere Bestimmung voran, und καὶ ὁ πιστ. εἰς ἐμ. tritt als die engere hinzu, so daß beide sich zu der Kategorie verbinden: jeder Lebende, welcher an mich glaubt. Nun war, wie wir sahen auch in dem ersten Satze nicht von schon verstorbenen Gläubigen die Rede, sondern von lebenden, welche künftig sterben werden. Der zweite Satz stellt also nicht, wie es öfter gefaßt wird, eine zweite Kategorie von Gläubigen neben die erste, die noch lebenden Gläubigen neben die schon gestorbenen (Martha und die andern Jünger neben Lazarus); aber auch nicht (gegen Steinmeyer) neben die künftig sterbenden Gläubigen die andern, welche lebend überbleiben werden bis zur Wiederkunft des Herrn, in welchem Falle neben ὁ ζῶν der Zusatz ὁ περιλειπόμενος ebenso wenig fehlen dürfte wie 1. Theſſ. 4, 15. 17; sondern der zweite Satz stellt, wie das vorantretende πᾶς ausdrücklich kenntlich macht, neben den ersten engeren Kreis derjenigen Gläubigen, welche künftig sterben werden, nunmehr den Gesamtkreis aller Lebenden, welche an Jesus glauben, um zu sagen, was bezüglich des Gegensatzes von Tod und Leben gleicherweise von ihnen allen gilt: „*und jeder Lebende und an mich Glaubende wird* (gleichviel ob das Geschick des natürlichen Todes ihm erspart oder nicht erspart bleiben wird) *mit nichten sterben in Ewigkeit.*“ In der Sache bringt somit der zweite Satz nichts Neues. Denn wenn der Gläubige schon nach dem ersten Satze im Falle des Sterbens fortfahren wird zu leben, das etwaige Sterben ihm also kein Sterben sein wird, so folgt daraus von selbst die große schlechthin allgemein gültige Wahrheit, daß kein Lebender, der an Jesus glaubt, jemals sterben wird in Ewigkeit. Indem jedem Lebenden, welcher an Jesus glaubt, schon sein jetziges Diesseitsleben zu unzerstörbar ewigem Leben geworden ist, ist für alle ohne Ausnahme ein lebenzerstörendes Sterben in Ewigkeit ausgeschlossen.

Gegen diese dem Wortlaut allein entsprechende Auffassung von dem Verhältnis der beiden Sätze zueinander läßt sich auch nicht geltend machen, daß Jesus anderwärts in unserem Evangelium so redet, als ob allen Gläubigen zunächst das Erleiden des leiblichen Todes bevorstünde (6, 39 u. ö.: πᾶν ὃ δέδωκέν μοι . . . ἀναστήσω αὐτὸ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ). Denn natürlich kann auch dort die Meinung nicht sein sollen (s. z. d. St.), daß der letzte Tag keinen Gläubigen mehr am Leben finden wird, sondern nur, daß Jesus alle die Seinen, welche durch den Tod entrückt sein werden und damit der Heilsvollendung des jüngsten Tages beraubt scheinen, zum Erleben und zur persönlichen Erfahrung dieser Heilsvollendung auferwecken wird. Anderseits kann Jesus in anderem Zusammenhang seinen Jüngern davon sagen, daß er, wenn er wiederkommt, seine zurückgelassenen Jünger zu sich nehmen wird (14, 3), ohne dabei irgend Bezug zu nehmen auf ein etwa zwischeneinfallendes Sterben der jetzt in Anwesenheit Angeredeten, obgleich an anderer Stelle derselben Abschiedsreden auf ein solches Sterben ausdrücklich hingewiesen wird (16, 2). Der einzelne stirbt, und auf die überwiegende Mehrzahl der einzelnen gesehen, findet der letzte Tag die Gläubigen gestorben. So ist die Voraussetzung in 6, 39. 40. 53. Die Jüngerschaft aber, das ist die Voraussetzung in 16, 3, bleibt, bis ihr wiederkommender Herr sie heimholt und einführt in das ewige Leben der Vollendung. Weil aber — so fügt sich nun der Gedanke unserer Stelle sowohl mit 6, 39 f. als mit 14, 3 ohne Widerspruch zusammen — auch die vorher Sterbenden nicht tot sein, sondern fortleben werden dem Vollendungsheil der Zukunft entgegen, darum steht jeder Lebende, welcher an Jesus glaubt, mit der gleichen unantastbaren Sicherheit des Lebensbesitzes dem Tode gegenüber: Keiner von ihnen wird jemals sterben in Ewigkeit.

„Glaubst du das?“ fügt Jesus noch fragend hinzu. Die Frage bedeutet eine einladende Aufforderung an Martha, sich

von dem Glauben an die unbegrenzte Wunderkraft des Herrn (V. 22) zu erheben zu der eben bezeugten höheren Glaubenswahrheit. Sie soll es gläubig erfassen, daß in Jesus der Auferwecker der Toten schon zur Stelle und das Leben erschienen ist, und daß jeder seiner Gläubigen an ihm den Quell unsterblichen, durch keinen Tod zerstörbaren Lebens besitzt. Dabei wird ihr keineswegs ein Verzicht nahe gelegt auf den Gedanken an eine jetzige Erweckung des Lazarus (s. dagegen V. 23 u. V. 4). Im Gegenteil darf und soll sie von dem Standort dieses höheren Glaubens aus mit desto sichererem Vertrauen warten auf das, was Jesus tun wird, nämlich nicht sowohl auf einen Beweis seiner allgemeinen Wunderkraft an ihrem toten Bruder, als vielmehr auf die Selbstoffenbarung des Herrn in seiner göttlichen, den Tod aufhebenden Lebensmacht auch an diesem seinem schon jetzt entschlafenen Jünger.

Mit *ναί, κύριε* (27[a]) bejaht Martha die Frage *πιστεύεις τοῦτο*: „Ja, Herr", scil. ich glaube was du gesagt hast, daß du das Leben bist und jeder an dich Glaubende in dir unsterbliches Leben haben wird. Für ihre Willigkeit und Fähigkeit diese große Wahrheit zu glauben, beruft sie sich dann auf ihren bisher schon feststehenden Glauben an die Person Jesu, daß er nicht nur ein wundertätiger Prophet, sondern der Messias Gottes selbst ist. In diesem Sinne verbindet sich mit dem bejahenden *ναί, κύριε* das Bekenntnis (27[b]): „Ich habe geglaubt (*πεπίστευκα*: habe ein für allemal glaubend erkannt), daß du bist der Christus (Messias, vgl. 1, 41; 4, 25), der Sohn Gottes (*ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* im Munde der Martha zweite Bezeichnung des Messias nach seiner göttlichen Würde ebenso wie 1, 49 im Munde des Nathanael), welcher in die Welt kommt", d. h. welcher nach verheißungsmäßiger Erwartung in die Welt kommend ist oder kommen soll. Denn das präsentische Partizipium *ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος* steht hier wie 4, 25: *οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται, ὁ λεγόμενος Χριστός*, und wie

6, 14: οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης (der Messiasprophet, 5. Mos. 18, 15) ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον, ist also nicht eine dritte selbständige Messiasbezeichnung neben den beiden ersten, sondern ein relativisch gedachter Partizipialsatz, welcher gleichmäßig zu beiden voranstehenden Messiasnamen gehört. Weil Martha schon seither an Jesus geglaubt hat als an den verheißungsmäßig in die Welt kommenden Messias und Gottessohn, in welchem die ganze Fülle der verheißenen Heilsgnade Gottes sich den Gläubigen darbietet, so nimmt sie nun auch sein Zeugnis von dem unsterblichen Leben der Seinen in demütigem Glauben auf und an.

Bei der Auferweckung des Lazarus.

(Joh. 11, 33. 39—44.)

Darauf geht Martha auf einen Wink des Herrn hin, ihre Schwester Maria zu rufen, welche noch immer von der Ankunft Jesu nichts wußte (28 u. 29), während Jesus (30) ohne das Dorf zu betreten, an dem Ort seiner Begegnung mit Martha auf ihre Rückkehr mit Maria wartet. Es gelingt der Martha aber nicht, wie es die Absicht war (ἐφώνησεν . . . λάθρᾳ, V. 28), nur Maria allein mit sich zu Jesus zu bringen. Denn als Maria auf die leise Mitteilung der Schwester sich aus der Mitte der vielen das Haus füllenden Besucher schnell erhebt und hinausgeht, da (31) meinten die Juden, sie ginge zum Grabe des Bruders, und glaubten als Mittrauernde sie geleiten zu müssen. So geschah es, daß die Schwestern jetzt mit großem Trauergefolge zu Jesus kamen, und daß durch Gottes Fügung alles Folgende sich nicht nur im Beisein der Jünger und der Schwestern vollzog, sondern in breiter Öffentlichkeit vor den Augen und Ohren vieler jerusalemischer Juden.

Maria (32) begrüßt den Herrn zunächst mit denselben Worten wie es vorher Martha getan hatte, dem Ausdruck des gleichen Gedankens, welcher seit dem Tode des Bruders beide Schwestern erfüllte und bewegte (s. oben zu V. 21): „Wärest du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben.“ Aber im Unterschied von Martha kommt sie, der größeren Weichheit ihres Gefühlslebens entsprechend, über diese Worte nicht hinaus. Schon indem sie so spricht, ist sie Jesus zu Füßen gefallen, und

so am Boden hingestreckt, erstickt ihre Rede in wortlosem Weinen. Mit ansteckender Gewalt überträgt sich ihr Weinen auch auf die ergriffenen Augenzeugen des Auftrittes.

Angesichts dieses allgemeinen Weinens heißt es nun von Jesus (33): Ἰησοῦς οὖν ὡς εἶδεν αὐτὴν κλαίουσαν καὶ τοὺς συνελθόντας αὐτῇ Ἰουδαίους κλαίοντας, ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι κτλ. Bei den Griechen heißt ἐμβριμᾶσθαι entweder: zornig werden, ergrimmen, oder es wird gebraucht von äußeren Kundgebungen des Unwillens: schnauben, dreinschnauben, anschnauben (auch: brummen, brüllen). Im Neuen Testament kommt es, von unserer Stelle abgesehen (hier und V. 38) nur im letzteren Sinn vor, und zwar immer mit dem Dativ der Person: jemanden anschnauben, anfahren. Auch Mark. 14, 5 heißt καὶ ἐνεβριμῶντο αὐτῇ nicht: Die Jünger wurden zornig, was schon vorher (Mark. 14, 4) mit ἀγανακτοῦντες ausgedrückt war, sondern: die Jünger fuhren sie an (scil. die Frau, welche Jesus salbte). Vgl. das unmittelbar Folgende (Mark. 14, 6): ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· ἄφετε αὐτήν· τί αὐτῇ κόπους παρέχετε; In den Stellen Matth. 9, 30 und Mark. 1, 43 vollends, wo es von Jesus heißt „er fuhr sie (ihn) an," nämlich die eben geheilten Blinden oder (in der andern Stelle) den eben geheilten Aussätzigen, — liegt ein Zornigwerden des Herrn gegen die Betreffenden gar nicht zu Grunde, indem dazu dort jeder Grund und Anlaß fehlt. Das ἐμβριμᾶσθαι des Herrn bedeutet dort nur ein Hartanlassen der von ihm Geheilten mit strengem scharfem Ton der Rede, um seinem Verbot des Ausbreitens der Wundertat desto größeren Nachdruck zu geben. An unserer Stelle fehlt nun zwar ein Dativ der Person, es fehlen auch irgend welche die Anwesenden oder einen Teil von ihnen hart anlassende Worte. Dennoch liegt der hier vorliegende Gebrauch von ἐμβριμᾶσθαι auf der gleichen Linie wie an den andern neutestamentlichen Stellen, nur mit dem Unterschied, welchen der Zusatz τῷ πνεύματι, und hernach in V. 38 der entsprechende Zusatz ἐν ἑαυτῷ, nachdrücklich

hervorhebt. Diese Zusätze wären sinn- und zwecklos, wenn ἐμβριμᾶσθαι schon an sich in der Bedeutung einer inneren Erregung gedacht wäre. Sie kommen nur zu ihrem Recht, wenn ἐμβριμᾶσθαι auch hier „dreinschnauben, dreinfahren" ist, aber mit dem Unterschied, daß was sonst nach außen hin mit lauten Worten oder Rufen gegen anwesende Personen geschieht, sich diesmal im Geiste (τῷ πν., Dativ der Beziehung) und innerlich (ἐν ἑαυτῷ) vollzog. Dabei läßt uns auch hinsichtlich der Frage, wogegen sich dieses ἐμβριμᾶσθαι des Herrn richtete, der Text keineswegs im Stich, so daß wir auf Raten angewiesen wären (etwa: gegen die Macht des Todes, oder: gegen den Teufel, der des Todes Gewalt hat und ähnliches). Der Text sagt ausdrücklich, dieses ἐμβριμᾶσθαι des Herrn sei geschehen, „als er sah sie weinen usw.", also anläßlich des Weinens der Maria und des Weinens der mit ihr gekommenen Juden. Nicht als ob nun doch Maria und die Juden, oder wie einige Ausleger wollen, nur die letzteren wegen ihrer angeblich heuchlerischen Tränen (s. dagegen V. 19. 36. 45) die Personen wären, gegen welche das ἐμβριμᾶσθαι Jesu sich richtete. Das ist unmöglich, weil laut des Zusatzes τῷ πνεύματι das Dreinschnauben ein nur inwendiges, also kein Anschnauben bestimmter Personen war. Wenn aber nicht die weinenden Personen, dann kann, da die von dem Evangelisten selbst gegebene Motivierung allein maßgebend bleiben muß, es nur das Weinen selbst gewesen sein, wogegen Jesus in innerlichem Dreinschnauben sich wendete, nämlich das Weinen so wie es sich von der weinenden Maria auf ihre Umgebung fortpflanzte. Also zwar nicht gegen die eigene Rührung hat Jesus sich gewehrt, wie ältere Ausleger dem Richtigen nahekommend gesagt haben, wohl aber hat er die auf ihn eindringende Ansteckungsgewalt des allgemeinen Weinens durch innerliches Dreinschnauben und Dreinfahren von sich abgewehrt. Innerlich dreinfahrend gebietet Jesus dem Weinen der Umgebung bei sich selbst ein kräftiges Halt, daß es ihn nicht mit sich fortreiße. Natürlich

geschah das, wenn auch lautlos, doch nicht ohne sichtbare Zeichen der kräftigen Abwehrbewegung. Woher sonst hätte der Evangelist darum wissen und davon berichten können? Achtet man darauf, dann kann man nicht in Zweifel sein, daß das gleich angeschlossene ungewöhnliche καὶ ἐτάραξεν mit dem Reflexivpronomen ἑαυτόν keineswegs gleichbedeutend ist mit dem gewöhnlichen ἐταράχθη (auch nicht mit ἐταράχθη τῷ πνεύματι, 13, 21), welches eine passive geistige Erschütterung bedeutet, sondern daß der Evangelist hier mit ἐτάρ. ἑαυτόν die spontane äußere Bewegung bezeichnen will, in welcher das innerliche ἐμβριμᾶσθαι des Herrn wahrnehmbar wurde. In einem körperlichen Sichschütteln Jesu wurde sein geistiges von sich Abschütteln des Weinens der Umgebung erkennbar.

Weshalb aber Jesus so tat, das zeigen schließlich seine Worte, welche auf diese innere und äußere Bewegung des Abschüttelns unmittelbar folgten (34ª): καὶ εἶπεν· ποῦ τεθείκατε αὐτόν; Denn auch dieser Satz ist noch zu lesen in unmittelbarer Verbindung mit ἐνεβρ. τῷ πν. καὶ ἐτάρ. ἑαυτόν, als integrierender Bestandteil des Gesamtnachsatzes zu ὡς εἶδεν αὐτὴν κλαίουσαν κτλ. Also, um im Deutschen dem griechischen Ausdruck möglichst nahe zu kommen: „Jesus nun, als er sah, wie sie weinte, und wie die mit ihr gekommenen Juden weinten, da fuhr er dagegen auf im Geiste und schüttelte sich und sprach: „Wo habt ihr ihn hingelegt?" Nach dem Ort fragt er, wo sie den Verstorbenen bestattet haben, weil dieser Ort das Ziel seiner Reise und die Stätte ist, wo Jesus tun will, was zu tun er gekommen war. Mit andern Worten: Seine Sache ist es jetzt nicht zu weinen mit den Weinenden, sondern ohne Verzug zu handeln. Er darf und will seine für die Ausrichtung der Auferweckungstat gesammelte Willenskraft jetzt durch Nachgeben an weiche Stimmungen nicht ablenken und sich auf seinem Wege nicht aufhalten lassen. Nur auf die Ankunft der Maria hat er noch gewartet,

um dann mit den Schwestern und den Jüngern unverzüglich das Grab aufzusuchen. Wenn nun wider Erwarten ein großes Trauergeleite sich eingefunden hat und ein großes Weinen und Klagen entstanden ist, wohlan, so mögen sie alle mitkommen; aber mit ihrem Weinen und Klagen ihn innerlich stören und auf seinem Wege aufhalten, das sollen sie nicht! Wie ein entschlossenes ἀλλὰ ἄγωμεν πρὸς αὐτόν (V. 15) den Anfang der Reise kennzeichnete, so kleidet sich nun, nachdem Jesus die Reise hinter sich hat und es nur noch den Gang zum Grabe gilt, ein gleich entschlossenes, jede weitere Störung und Zögerung abweisendes ἀλλὰ ἄγωμεν πρὸς αὐτόν in die kurze, den Klageauftritt energisch abbrechende Frage: **Wo habt ihr ihn hingelegt?**

Sofort erfolgte, indem man ihm den Weg zeigte (34[b]), der Aufbruch zum Grabe hin. Da, als sie schon unterwegs waren, geschah, was der kurze Satz in V. 35 als etwas Ungewöhnliches und für die Augenzeugen Eindrucksvolles meldet: ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς. Das bedeutet zwar nicht, daß Jesus nun nachträglich doch in Weinen ausbrach, wie es bei anderem Anlaß geschehen ist, vgl. Luk. 19, 41: ἰδὼν τὴν πόλιν ἔκλαυσεν ἐπ' αὐτήν. Denn δακρύειν, im Unterschied von κλαίειν, ist nur das stille Tränenvergießen eines gehaltenen und verhaltenen Schmerzes. Immerhin beweist sein jetziges δακρύειν, daß Jesus das Weinen mit den Weinenden nicht abgeschüttelt hatte als etwas seiner Unwürdiges, sondern nur als eine hemmende Störung der jetzt ihm obliegenden tatkräftigen Erfüllung seines Berufs. Die Mitleidsempfindung aber, echt menschlich wie sie ist, und darum nicht minder göttlich, wirkt in ihm fort und läßt, als er nun dem Grabe sich nähert, ihm das Auge übergehen, so daß man Tränen rinnen sah über seine Wange. Von diesem Anblick werden selbst die (keineswegs nur heuchlerisch mittrauernden) Juden ergriffen, so daß sie sprachen (35): „Siehe, wie liebte er ihn.“ Nur etliche Böswillige (vgl. denselben Unterschied zwischen der Mehrzahl und etlichen dieser Juden in V. 45 f.) brachten es fertig,

sich auch gegen diesen Anblick zu verhärten mit hämischen Bemerkungen über seine vermeintliche Ohnmacht (37): „Konnte dieser, welcher (scil. wie man sagt) die Augen des Blinden geöffnet hat, nicht machen, daß auch dieser nicht stürbe?" Auf Jesus aber konnte diese hämische Spottrede etlicher Böswilliger nur bestärkend wirken in dem Vorsatz, sich durch nichts hemmen zu lassen in der unverzüglichen Taterweisung seiner verspotteten göttlichen Macht und Vollmacht. Sofern also das Überquellen seines Auges allerdings eine Wiederholung der Versuchung anzeigte, sich dem Weinen mit den Weinenden zu überlassen, wurde diese Versuchung (38ª) durch ein abermaliges inneres ἐμβριμᾶσθαι des Herrn ebenso schnell wieder überwunden. So versteht sich ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ hier in ganz demselben Sinn wie vorher ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι (s. zu V. 33), indem von dort aus auch eine Wiederholung des wahrnehmbaren ἐτάραξεν ἑαυτόν hinzuzudenken ist.

So tritt Jesus zum Grabe nicht als Weinender, den die schmerzvolle Lage der Dinge übermocht hätte, sondern in sicherer Ruhe und Hoheit als freier Herr der Lage und seiner selbst. Er läßt auch den Mitanwesenden nicht Zeit, beim Anblick des Grabes in neues Weinen auszubrechen, sondern indem er den Grabstein erblickt, welcher den Eingang des Höhlengrabes verschloß (38ᵇ), verwandelt er auch schon alle weichen Schmerzempfindungen des zahlreichen Gefolges in allgemeines staunendes Entsetzen durch den lauten ruhigen Befehl (39ª): „Hebt den Stein weg." Selbst Martha, trotz ihres unbegrenzten Vertrauens in die Macht (V. 22) und unbedingten Glaubens an die Person des Herrn (V. 27) vermag in diesem Augenblick nicht des Entsetzens sich zu wehren. Sie versucht den Einwand (39ᵇ): „Herr, er riecht schon, er liegt ja schon vier Tage." Die Worte sind der impulsive Ausdruck des Schreckens vor der plötzlich angeordneten Wiederaufdeckung der Leiche des geliebten Toten, welche nach dem natürlichen Lauf der Dinge schon in Verwesung begriffen sein müsse, —

die Äußerung einer Schwachheitsanwandlung, welche durchaus keiner anderen Erklärung bedarf, als sie in den Umständen des Augenblicks von selbst gegeben ist.

Aber eine Schwachheitsanwandlung, wie natürlich sie auch immer in diesem Augenblick war, zeigen die Worte allerdings an. Ein momentanes Vergessen und Verlassen ihres Glaubensstandes liegt diesem Einwand von seiten Marthas wirklich zu Grunde. Daher die freundlich zurechtweisende Erinnerung, welche Jesus, während der Stein abgewälzt wird, ihr zuteil werden läßt (40): **„Sagte ich dir nicht, wenn du glauben würdest, wirst du sehen die Herrlichkeit Gottes?"** Wörtlich findet sich dieser Ausspruch vorher nicht. Aber die mit dem fragenden οὐκ εἶπόν σοι eingeleitete Erinnerung kann nur gehen auf etwas, was Jesus vorher selbst zu Martha gesagt hat, kann also nicht zurückgehen bis auf das Wort Jesu in V. 4, welches weder direkt zu Martha gesagt, noch auch bloß als Bestellung an die Schwestern gemeint war (s. zu d. St.). Die Erinnerung kann sich nur beziehen auf das Zwiegespräch zwischen Martha und Jesus in V. 21—27. Dort hat Jesus ihr gesagt, daß ihr Bruder aufstehen wird wie ein Schlafender aufsteht von seinem Bette. Und als sie zur gläubigen Annahme dieser schlichten Versicherung sich nicht sofort aufzuschwingen vermochte, da hat er ihr bezeugt, daß für jeden an ihn Glaubenden der Tod kein Tod mehr sein wird, und hat mit der Frage πιστεύεις τοῦτο sie aufgefordert, diese große Wahrheit zu glauben. In der Verbindung jener Versicherung „aufstehn wird dein Bruder" mit dieser Aufforderung zum Glauben lag die Zusage, daß Martha, wenn sie solches glaubt, in dem Aufstehen ihres Bruders eine wunderbare Bewährung ihres Glaubens schon jetzt erleben wird. Wenn Jesus diese Zusage jetzt in die Worte kleidet ὄψῃ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ, so mag man zur besseren Erläuterung dieses Ausdrucks eine noch weiter zurückgreifende, aber nur mittelbare Anlehnung an den ähnlichen Ausdruck in V. 4 (αὕτη ἡ ἀσθ. . . . ὑπὲρ τῆς δόξ. τ. θ.)

immerhin annehmen. Aber auch ohne solche Anlehnung ist dieser Ausdruck hier an die Hand gegeben durch den obwaltenden Kontext. Es will beachtet sein, wie dem ἐὰν πιστεύσῃς das ὄψῃ entspricht. Der Glaubenden wird ein Sehen geschenkt werden, ein Sehen des Größten, was ein Menschenauge sehen kann, was aber nur der sehen darf, welcher das zu Schauende vorher geglaubt hat. Wenn sie nur glaubt, so wird sie mit nichten, wie sie fürchtet, einen verwesenden Leichnam sehen, aber auch nicht nur einen aus dem Grabe wiedererweckten Toten — den werden auch die Ungläubigen unter den Anwesenden zu sehen bekommen —, sondern ihr wird gegeben werden, in der Auferweckungstat Jesu an seinem gläubigen Jünger zu sehen die Herrlichkeit Gottes, eine glanzvolle Kundgebung der von ihr geglaubten todüberwindenden Gottesmacht des in Jesus erschienenen ewigen Gotteslebens.

Inzwischen ist das Abwälzen des Steines geschehen. Das Grab liegt offen da vor aller Augen. Da, vor dem offenen Grabe, erhob Jesus (41) seine Augen gen Himmel (ἄνω) und sprach: „Vater ich danke dir, daß du mich erhört hast.“ ἤκουσάς μου setzt voraus, daß Jesus den Vater um etwas gebeten, und daß er für diese Bitte bei dem Vater Gehör und Erhörung gefunden hat. Der Gegenstand dieser von Jesus an den Vater gerichteten Bitte kann aber nicht gewesen sein, daß der Vater seinesteils den gestorbenen Lazarus wieder zum Leben erwecke. Dagegen spricht zwar nicht das Präteritum ἤκουσάς μου. Denn die Erhörung einer Bitte kann sehr wohl schon erfolgt sein, wenn auch die Ausführung der erbetenen Handlung oder Wirkung zur Zeit noch bevorsteht, vgl. z. B. in Luk. 1, 13 die Verbindung des Präteritums mit dem Futurum: εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου, καὶ ἡ γυνή σου γεννήσει υἱόν κτλ. Etwas anderes entscheidet dagegen. In der ganzen Erzählung war von Anfang an alles darauf angelegt, daß nicht sowohl der Vater, als vielmehr Jesus selbst der Vollstrecker der Wiedererweckung sein sollte. Damit er, Jesus, aus eigenem Willen (s. zu 5, 21) und durch

sein Machtgebot die Auferweckungstat vollziehe, dazu ist er aus der Ferne gekommen und jetzt an das Grab getreten. Das von Jesus Erbetene und vom Vater Gewährte kann somit nur sein, daß der Vater ihn bevollmächtige, das Werk der Auferweckung zu vollziehen. Andrerseits darf man daraus nicht folgern, daß Jesus mit diesem ἤκουσάς μου sich nur zurückbeziehen könne bis auf die Vollmacht, den Lazarus zu erwecken, wie er sie schon drei Tage vorher (s. zu V. 4) vom Vater innerlich erbeten und empfangen hatte. Denn etwas anderes war es für Jesus, diese Vollmacht für die Zukunft zu erbitten, so daß Zeit und Ort ihrer Ausübung sich erst noch finden mußten; und etwas anderes, nunmehr dem offenen Grabe gegenüberzustehen, das Herz voll von der Bitte zum Vater, eben damit aber auch schon von der Erhörung des Vaters, jetzt in diesem Augenblick den Toten aus seinem Grabe herausrufen zu dürfen. Was ist in diesem Augenblick natürlicher, als daß Jesus, ehe er den Weckruf erschallen läßt, welcher des Todes Riegel sprengen soll, seine Seele in Dank erhebt zu dem Vater, welcher sein Bitten, das frühere und das jetzige, erhört, und solche Tat zu tun ihm verliehen hat.

Allerdings gibt Jesus in den folgenden Worten für dieses Dankgebet noch einen andern Beweggrund an, als nur seinen eigenen inneren Drang zum Danken. Dieser zweite Beweggrund gilt jedoch nicht der Dankdarbringung selbst, sondern nur der Verlautbarung des Dankes in hörbaren Worten. Für die Dankdarbringung selbst hätte ein lautloses Herzensgebet zum Vater genügt. Jesus aber, indem er vor allem Volk seine Augen zum Himmel erhob und mit lauter Stimme danksagte, hat den inneren Dankerguß seiner Seele gestaltet zum öffentlichen Dankbekenntnis. Über den Beweggrund zu diesem Dankbekenntnis spricht sich Jesus im folgenden aus, zugleich vor dem Vater, denn es sind noch immer betende, an das Ohr des Vaters gerichtete Worte, und zugleich vor den Menschen, denn es sind noch immer laut gesprochene, auch für das Ohr der Menschen bestimmte Worte. Er

sagt zuerst (42ᵃ): ἐγὼ δὲ ᾔδειν ὅτι πάντοτέ μου ἀκούεις, und stellt dann dem gegenüber (42ᵇ): ἀλλὰ διὰ τὸν ὄχλον τὸν περιεστῶτα εἶπον, ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σύ με ἀπέστειλας. Der erste Satz sagt, wie die Danksagung Jesu nicht genommen sein will, und ist nur ein- und überleitend zu dem zweiten, welcher den Ton hat, indem er ausspricht, zu welchem Zwecke das Dankbekenntnis wirklich erfolgt ist. Im ersten Satze ist zu beachten, daß es nicht heißt ᾔδειν δέ: ich wußte aber wohl, daß usw., sondern ἐγὼ δὲ ᾔδειν: „**Was aber mich betrifft, so wußte ich** (ohne allen Zweifel) **daß usw.**" Damit ist schon vorausgewiesen auf das folgende ἀλλὰ διὰ τὸν ὄχλον . . . εἶπον ἵνα πιστεύσωσιν κτλ. Der Sinn des ersten Satzes ist also: Nicht deshalb sage ich das, weil ich selbst irgend wie in Zweifel gewesen wäre, ob du mich hören willst, und nicht vielmehr im voraus gewußt hätte, daß du mich allezeit, also auch in diesem Falle erhörst. Denn ᾔδειν heißt es, nicht οἶδα. Jesus redet nicht von seiner allgemeinen Gewißheit, jederzeit erhört zu werden, sondern mit bestimmtem Bezug auf den vorliegenden Fall von seinem Vorausgewußthaben, daß des Vaters allzeitiges Erhören seines Bittens keine Unterbrechung erleiden kann und wird. Seitdem schon beim Empfang der Krankheitsbotschaft sein Bitten um die Vollmacht zur Auferweckungstat vom Vater erhört worden war, hat er ohne irgend zu zweifeln vorausgewußt, daß der Vater auch im entscheidenden Augenblick ihm die Freudigkeit und sieghafte Kraft zur Vollstreckung der Tat nicht fehlen lassen wird. Nicht so also soll seine Danksagung genommen werden, als ob er selbst irgendwie in Zweifel gewesen wäre über des Vaters Rat und Willen mit dem gestorbenen Lazarus und über des Vaters Vollmacht zur Wiedererweckung des Toten, und als ob er dem Vater nun dafür danken wolle, daß seine, des Beters, eigene Glaubensunsicherheit sich gewandelt hat in Glaubensklarheit und Freudigkeit. Vielmehr hat er das Dankbekenntnis ausgesprochen „**wegen des umstehenden Volkes** (die vielen jerusalemischen

Juden samt allen andern Zuschauern, die sich inzwischen noch angefunden haben), damit sie glauben, daß du mich gesandt hast," d. h.: Er hat es in der Absicht getan, die Zweifel des Volkes an seiner göttlichen Sendung zu überwinden. Sie sollen aus dem Dankbekenntnis Jesu entnehmen, daß die große Wundertat, welche Jesus jetzt vor ihren Augen tun wird, ein Gotteswerk ist, dessen Vollziehung Jesus sich von seinem Vater erbeten und der Vater ihm verliehen hat zu seiner, des Sohnes, Beglaubigung und Verherrlichung.

Daß Jesus nicht nur die Danksagung selbst, sondern auch die Motivierung seines Dankbekenntnisses noch immer betend gegen den Vater ausspricht, kann als ein vermeintliches Schein- und Schaugebet nur beanstanden, wer die Natur des wahren Gebetes nicht kennt wie es ein völliges Sichaufschließen und rückhaltloses Sichaussprechen des Beters ist vor Gott und gegen Gott in allem, was des Beters Herz bewegt. Der Beter, welcher Gott nichts sagen wollte, was Gott schon weiß, hätte ihm überhaupt nichts zu sagen. Und wer nur solche Gedanken vor Gott bringen wollte, welche Gott nicht schon kennt, ehe sie ausgesprochen oder auch nur ausgedacht werden, der müßte jeden betenden Gedanken schon in seinem Entstehen ersticken. In diesem Falle kommt noch hinzu, daß das Aussprechen des Zweckgedankens ἵνα πιστεύσωσιν κτλ. vor Gott gleichbedeutend ist mit einem neuen Bittgebet Jesu an den Vater. Der Gang der Erzählung hat gezeigt, daß die Ansammlung eines großen Zuschauerkreises am Grabe des Lazarus nicht von Jesus veranstaltet oder vorausgesehen, sondern unerwartet von Gott gefügt war. In dieser Fügung hat Jesus den Willen des Vaters erkannt, daß die Auferweckungstat nicht nur den Jüngern und den Schwestern zur Glaubensstärkung (V. 15), sondern auch vielen andern, noch nicht Glaubenden, zur Glaubenserweckung gedeihe. Deshalb bringt er nun, indem er das Seine tut diesen Gotteswillen zu erfüllen, seine Absicht ihn zu erfüllen auch betend vor den Vater, damit der Vater sie gelingen lasse. Aber freilich

ist das ganze Gebet, die laute Danksagung nicht nur, sondern auch die laute Selbstaussprache über den nicht zutreffenden und über den zutreffenden Beweggrund der Danksagung zugleich ein Zeugnis vor den Menschen und an die Menschen. Jesus will in diesem seinem Gebet nicht nur vom Vater, sondern auch von den Menschen gehört sein. Das hat es aber gemeinsam mit jedem persönlichen Gebet, welches von einem Beter laut vor andern Menschen gesprochen wird. Und wer es um deswillen beanstanden wollte, der müßte in offenem Widerspruch mit der biblischen Anschauung und Übung jedes Lautwerden eines individuellen Gebetes vor den Menschen, und vollends auch jede Art von Niederschrift eines individuellen Gebets oder Gebetsliedes für andere Menschen schlechthin verwerfen. Zu vergleichen ist in unserm Evangelium 12, 27 f.; 17, 1—26, aber auch in den synoptischen Reden Jesu Matth. 11, 25 f. Selbst unter den Gebetsworten des Herrn am Kreuz war wenigstens das erste „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun“ (Luk. 23, 34) nicht nur ein lauter Gebetsschrei zu Gott, sondern auch für das Ohr der Umstehenden von dem Betenden gesprochen.

Unmittelbar nach diesen Gebetsworten rief Jesus (43) mit starker Stimme (*φωνῇ μεγάλῃ ἐκραύγασεν*): „Lazarus, komm heraus (*δεῦρο ἔξω*, wörtlich: hierher, heraus)!“ Zwar war auch das Vorhergehende mit lauter, ringsum vernehmbarer Stimme gesprochen. Aber das laute Sprechen steigert sich jetzt zum stark schallenden Befehlsrufe, dem natürlichen Ausdruck des kraftvoll gebietenden Willens, welcher die Scheidewand zwischen Lebenden und Toten durchdringen will, und jenseits dieser Scheidewand von dem Toten Gehör und Gehorsam fordert wie von einem Lebenden. Denn dem Toten gilt der Befehl, und nicht etwa, wie manche Ausleger wollen, dem in seinem Grabe schon vorher Wiederbelebten, in welchem Fall der entscheidende Augenblick der Wiedererweckung gar nicht fixiert wäre. Vgl. auch 5, 28 f.: *οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς αὐτοῦ καὶ ἐκπορεύ-*

σονται, wo „die in den Gräbern" zweifellos die noch Toten sind, welche, indem die herausrufende Stimme des Menschensohnes sich bei ihnen Gehör und Gehorsam erzwingt, aus dem Todesschlaf aufwachen und dem Herausruf Folge leisten werden. Auch der Ruf ἔγειρε (ἐγέρθητι) in Mark. 5, 41; Luk. 8, 54; 7, 14 bedeutet dort nicht: wache auf (von den Toten), sondern: Auf, erhebe dich, — ohne darum aufzuhören, der totenerweckende Ruf zu sein. Von diesem Befehlsrufe unterscheidet sich der unsrige nur dadurch, daß diesmal den besonderen Umständen entsprechend nicht sowohl ein Sicherheben des Liegenden, als vielmehr ein Heraus- und Hervorkommen des im Grabe Verborgenen gefordert wird, also jedesmal diejenige Bewegung, in welcher das dem Toten wiederkehrende Leben sich nach außen hin kundgeben soll.

Auf der Stelle zeigt sich (44ª) die Wirkung des Befehlsrufes. Aus dem Dunkel der Grabeskammer tritt vor aller Augen der Totgewesene ans Tageslicht, ein Lebendiger mitten unter die Lebenden, obgleich noch anzusehn wie eine Leiche, die Glieder noch umwunden mit Binden, das Gesicht noch verhüllt mit einem Schweißtuch. Bei den Anwesenden, Schwestern und Jüngern, Freunden und Fremden, mußte dieser Anblick einen Sturm der entgegengesetztesten Empfindungen erwecken. Schauervolles Entsetzen, maßloses Staunen, überquellende Freude, anbetende Bewunderung. Aber Jesus kommt jeder Äußerung dieser Empfindungen zuvor, und macht jeder Verlängerung des aufregenden Auftrittes ein rasches Ende mit dem ruhigen Geheiß an die Umstehenden (44ᵇ): „Löset ihn (bindet ihn los) und laßt ihn gehen (ὑπάγειν: hinweggehen)." Nicht auf λύσατε αὐτόν liegt der Nachdruck. Das Losbinden des Wiedererstandenen von den Binden und Tüchern, die sein freies Gehen und Sehen behinderten, wäre auch ohne Geheiß Jesu das erste gewesen, was die Schwestern dem Bruder getan hätten. In der Anordnung des Herrn ist λύσατε αὐτόν nur die Einleitung zu ἄφετε αὐτὸν ὑπάγειν. Die Losbindung soll geschehen, damit der Erstandene

sofort den Schauplatz verlasse, wo er ein Schauspiel war für die Menge, und hinweggehe in die Stille seines Hauses. Auch Jesus selbst, obgleich es sein Freund war, den er liebte, hat ihn nicht aufgehalten, sondern hat ihn gehen lassen, ohne auch nur ein Wort der Freundesbegrüßung zu ihm zu sprechen. Er hat die Tat getan nicht an seinem Freunde, weil er ihn wiederhaben wollte, sondern an seinem gläubigen Jünger, weil an ihm der Sohn Gottes verherrlicht werden sollte.

Nachdem das geschehen ist, verläßt auch Jesus sogleich wieder den Tatort und dessen Umgebung. Denn nach V. 54 ist anzunehmen, daß Jesus wie vor so auch nach seiner Tat die Ortschaft Bethanien nicht betreten hat, sondern zur Vermeidung weiteren Aufsehens ohne Verzug wieder aufgebrochen ist (ἀπῆλθεν ἐκεῖθεν), um sich zurückzuziehen in die Nähe der jüdischen Wüste, und dort das Sichauswirken der Folgen seiner Tat in der Stille zu erwarten. Erst als das Passahfest vor der Tür, und die allgemeine Volksbewegung zum Besuch dieses Festes schon im vollen Gange war, da ist er aus dieser Zurückgezogenheit wieder hervorgetreten, um mit seinen Jüngern gleichfalls nach Jerusalem hinaufzuziehen ist aber nunmehr, noch ehe er die heilige Stadt selbst betrat, sechs Tage vor dem Passah in Bethanien eingekehrt (12, 1), ὅπου ἦν Λάζαρος ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦς.

Damit stehen wir vor den johanneischen Worten und Reden des Herrn in der Leidenswoche, und demnächst vor den Selbstbezeugungen des auferstandenen Herrn, welche, so Gott will, in einem zweiten Teil dieses Buches behandelt werden sollen.



Beiträge zur Förderung christl. Theologie.

Herausgegeben von

D. A. Schlatter, Prof. in Tübingen. und **D. W. Lütgert,** Prof. in Halle a. S.

Jedes Heft ist einzeln käuflich. Preis jedes Jahrgangs 10 M.

Schlatter, Prof. D. A., **Die Parallelen in den Worten Jesu bei Johannes und Matthäus.** 1 M. (II, 5.)

— — **Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten.** 3 M. (VI, 4.)

— — **Jesu Gottheit und das Kreuz.** 1,20 M. (V, 5.)

Bowinckel, Dr. E., **Die Grundgedanken des Jakobusbriefes** verglichen mit den ersten Briefen des **Petrus** und **Johannes.** 1,20 M. (II, 6.)

Lütgert, Prof. D. W., **Die Johanneische Christologie.** 2 M. (III, 1.)

Kögel, Lic. Dr. Jul., **Die Gedankeneinheit des ersten Briefes Petri.** 3 M. (VI, 5/6.)

— — **Der Sohn und die Söhne.** Ein exegetische Studie zu Hebr. 2, 15—18. 3 M. (VIII, 5/6.)

Blaß, D.Dr. F., **Textkritische Bemerkungen zu Matthäus.** 1,60 M. (IV, 4.)

Schmidt, Prof. D. W., **Die Lehre des Apostels Paulus.** 2 M. (II, 2.)

Hadorn, Pfr. Lic. theol. W., **Die Entstehung des Markus-evangeliums** auf Grund der synoptischen Vergleichung aufs neue untersucht. 2,80 M. (II, 4.)

Riggenbach, Prof. Lic. Ed., **Der trinitarische Taufbefehl Matth. 28, 19** nach seiner ursprünglichen Textgestalt und seiner Authentie untersucht. 1,80 M. (VII, 1.)

Bömel, Pfr. R., **Der Begriff der Gnade im Neuen Testament.** Eine biblisch-theologische Untersuchung. 1,40 M. (VII, 5.)

300615
Goebel
Reden unseres
Herrn nach Johannes

